MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

2. Jahrgang | Oktober 1951 | Nummer 4

Von der Formgeschichte zur Entmythologisierung des Neuen Testamentes
Zur Theologie Rudolf Bultmanns

Von Rudolf Schnackenburg, Dillingen

Die folgenden Ausführungen möchten weitere Kreise der katholischen Theologen zu einem Problem hinführen, das in der heutigen protestantischen Theologie stark in den Vordergrund getreten, darüber hinaus aber geeignet ist, ein Licht auf die Glaubenskrise des modernen Menschen überhaupt zu werfen. Dieses Problem ist aus der engeren neutestamentlichen Forschung aufgestiegen und hat seine aktuelle Bedeutung namentlich durch das Werk Rudolf Bultmanns und dessen Widerhall in Theologie, Kirche und Welt gewonnen. Daß dieses Fragen nach dem Sinn der urchristlichen Botschaft vom Evangelienverständnis ausgeht, ist kein Zufall. Die ganze „moderne" Theologie hat den Hauptanstoß von der rationalen Bibelkritik seit Reimarus bekommen, und wenn diese auch ein Kind der Aufklärung war, so mußte diese Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissen, zwischen mittelalterlich gebundenem und neuzeitlich naturwissenschaftlichem Denken doch weiterwirken, selbst wenn sich das aufklärerische Weltbild durch die fortschreitende wissenschaftliche Erkenntnis wandelte. Ein Zurück zum „naiven" Weltbild früherer Epochen gab es nicht mehr. R. Bultmann ist nur ein Exponent neuzeitlicher Geisteshaltung, sein Anliegen ein ernsthaftes und dringendes, sein subjektives Streben nach Versöhnung der christlichen Botschaft mit dem modernen Geiste ein lauteres und edles. Er will einen Weg aus einer Not weisen, in die der heutige Theologe und Christ gerade durch die Erkenntnisse der theologischen Wissenschaft geraten ist. Wir haben zu prüfen, ob dieser Weg ein echter Ausweg oder ein Irrweg ist; wir haben das ehrliche Fragen zu hören und zu antworten.

I. Der exegetische Ausgangspunkt Bultmanns: Die formgeschichtliche Betrachtung der Evangelien

Nach der historischen, religionsgeschichtlichen, textkritischen und quellenanalytischen Arbeit des 19. und beginnenden 20. Jh. trat die neutestamentliche Forschung mit der sog. formgeschichtlichen Methode in ein weiteres, entwicklungbedingtes Stadium. Mit rein textvergleichenden und quellenkritischen Untersuchungen waren die Probleme unserer kanonischen Evangelienschriften nicht zu lösen. Man versuchte daher, sich noch vor den literarischen Werdeprozeß dieser Glaubensdokumente zurückzutasten und auch die Zeit der mündlichen Überlieferung des Evangelienstoffes aufzuhellen. Man erkannte immer deutlicher, daß in diesen drei bis vier Jahrzehnten vor der endgültigen schriftlichen Fixierung der evangelischen Tradition der entscheidende Formungsprozeß vor sich gegangen war. Selbst den verlorenen vorkanonischen Zusammenstellungen von Reden und Taten Jesu (vgl. Lk 1,1) lag sicher schon durch die missionarische und katechetische Verkündigung und durch die Bedürfnisse des Kultus vorgeformter Stoff zugrunde. In diesen ganzen, zunächst unliterarisch verlaufenden, dann über anfängliche schriftliche Sammlungen bis zu unseren kanonischen Evangelien führenden Prozeß der Formung des urchristlichen Kerygma möglichst viel Licht zu bringen, war das Bestreben jener Forschungsrichtung, die nach dem Buch von M. Dibelius den Namen „Formgeschichte" bekommen hat. Die von ihr angewendeten Methoden, wie der Vergleich anderer „von unten her" gewachsener „Kleinliteratur", das Studium der literarischen Bildungsgesetze von „Volksbüchern", die Beobachtung der Einzelerzählung und ihrer Formung, der Weitergabe von Spruchgut usw. brauchen uns hier nicht zu beschäftigen. Die Exegese der Evangelien verdankt dieser formgeschichtlichen Methode manche wertvolle Erkenntnis. In unserem Zusammenhang kommt es auf die Ergebnisse und die Folgerungen an, zu denen die Forscher gelangt sind.

Bultmann hat in seinem großen Werk „Die Geschichte der synoptischen Tradition" (1921, ²1931) das Werkzeug des Formgeschichtlers meisterhaft gehandhabt, aber auch Folgerungen gezogen, die weit über die sicheren Ergebnisse der Untersuchung hinausgehen. Aus dem Formungsprozeß, den die Einzelstücke der evangelischen Tradition in der urchristlichen Gemeinde wahrscheinlich durchlaufen haben, schließt er, daß sehr vieles in dem weitschichtigen Material der Evangelien auch in der Gemeinde entstanden sei. Diese Behauptung erstreckt sich bei ihm nicht etwa bloß auf Stoffanordnung, Rahmenwerk, Wortlaut der Aussprüche Jesu u. ä., sondern auch auf grundlegende theologische Anschauungen. So meint er mit Wrede, das sog. „Messiasgeheimnis" Jesu im Mk-Ev. sei dadurch entstanden, daß man die Tatsache verschleiern wollte, „daß der Glaube an Jesu Messianität erst seit dem Glauben an seine Auferstehung datiert" (S. 371). Dementsprechend bezeichnet er als die Absicht des Verfassers „die Vereinigung des hellenistischen Kerygma von Christus, dessen wesentlicher Inhalt der Christusmythos ist, wie wir ihn aus Paulus kennen (bes. Phil 2, 6 ff; Röm 3,24), mit der Tradition über die Geschichte Jesu"

(372 f). Nach solcher Auslegung ist das geschichtliche Jesusbild also durch die Gemeinde übertüncht und zu etwas ganz anderem gemacht worden: einem dogmatischen Christusbild. In allen Worten, die man von Jesus berichtet, rede derjenige, „den Glaube und Kultus als den Messias oder Herrn kennen" (373). Schon in diesem fundamentalen Werk läßt also Bultmann seine Grundüberzeugung erkennen, daß das Christusbekenntnis der urchristlichen Gemeinde mit einem Christusmythus verwoben ist, von dem Jesus noch nichts gewußt hat und nichts wissen wollte. Er behauptet, daß bei Mk „das mythische Element stärker hervortritt als bei Mt und Lk . . . Das einzige wesentliche Moment des Christusmythus, das Mk noch nicht aufgenommen hat, ist die Präexistenz Jesu. Dieser dogmatische Gedanke ließ sich offenbar nicht so leicht mit einer Darstellung des Lebens Jesu verbinden; erst Joh hat es in seiner Weise vermocht" (374). Man sieht, daß hier die formgeschichtliche Methode — ihre Handhabung muß keineswegs dazu führen — zu einem Ergebnis gelangt, das die radikale Bibelkritik ein beträchtliches Stück vorwärtstreibt. Dabei bekommt der Leser den Eindruck, daß diese Kritik nicht wie in der Aufklärung aus einer vorgefaßten weltanschaulichen Überzeugung (Unmöglichkeit des Wunders und alles „Übernatürlichen"), sondern aus der sachgemäßen Betrachtung des Werdens und Wachsens der evangelischen Tradition im Schoße der gläubigen Gemeinde erwächst. Bultmann macht aber schon in diesem großen Frühwerk eine Voraussetzung, die auch der „kultgeschichtlichen" Schule (Bousset, Bertram u. a.) eigen ist: Die hellenistische Gemeinde habe Vorstellungen, die ihr von anderswo zuflossen (Kyrioskult, der sterbende und auferstehende Gottheiland), auf Jesus übertragen. Nur beurteilt Bultmann die bestimmenden Faktoren anders. Als Exeget erhebt er gegen die „mystische" Deutung der paulinischen Theologie (Bousset) Einspruch. Als Religionshistoriker wird ihm der starke Einfluß einer anderen Geistesströmung zur Gewißheit: des Gnostizismus. Die Evangelien-Forschung und die religionsgeschichtliche Arbeit führten ihn dabei konsequent vom Mk-Ev. zum Joh-Ev. Eine wirkliche Weiterentwicklung des von Mk geschaffenen Evangeliumtypus stellen ihm nicht die beiden anderen synoptischen Evangelien, sondern erst das Joh-Ev. dar, „wo freilich der Mythos die geschichtliche Tradition vollends vergewaltigt hat" (397).

II. Die religionsgeschichtliche Forschung Bultmanns: Der angebliche gnostische Einfluß auf das Urchristentum

In die Zeit des ersten Weltkrieges und danach fällt die Neuerschließung bedeutsamer religionsgeschichtlicher Quellen zum Mandäismus und Manichäismus. Bultmann erkennt sehr bald in ihnen, wohl von Reitzenstein angeregt, wichtiges Material, um dem religionsgeschichtlich so schwierigen johanneischen Schriftenkreis beizukommen [1]). Reitzenstein hatte in seinem „iranischen Erlösungsmysterium" (1921) einen seiner Meinung nach alten gnostischen Mythus vom „erlösten Erlöser" herauszustellen versucht: Der Erlöser steige aus dem himmlischen Lichtreich in diese dunkle Welt der Materie herab, um erlöst wieder emporzusteigen, und er sei zugleich

1) Vgl. seinen Aufsatz „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannes-Evangeliums", ZNW 24 (1925) 100/46.

Führer wie Prototyp der zu erlösenden Seele, letzthin mit ihr identisch. Dieser Mythus kehre im Mandäismus und in vielen christlich-gnostischen Texten wieder. Schon Reitzenstein sprach seine Überzeugung aus, daß von hier aus zu erklären sei, „wie der Menschensohnglaube der ersten christlichen Gemeinde die Notwendigkeit des Todes Jesu erfassen und in seiner Auferstehung die Gewißheit gewinnen konnte, daß er die Seinen mit sich führen müsse“ [2]). Bultmann studierte die gnostische Begriffswelt gründlich und fand die starke Beeinflussung des jungen Christentums durch sie, namentlich den sog. gnostischen Erlösungsmythus, bestätigt. Ein jahrzehntelanges Studium brachte als reife Frucht seinen Kommentar zum Joh-Ev. hervor (1941, Neuauflage 1950), der neben quellenkritischen Bemühungen (die hier nicht zu behandeln sind) vor allem auf dieser religionsgeschichtlichen Einsicht beruht: Terminologie und Anschauungsweise sind durch und durch gnostisch beeinflußt, freilich nicht einfach im Sinne einer Herübernahme gnostischer Ideen, aber doch einer beständigen Rücksichtnahme auf sie und ihrer Verchristlichung. „Gnosis und Christentum haben sich mannigfach beeinflußt — von den Ursprüngen des Christentums an“. Dieses Zitat aus einem der letzten Werke Bultmanns („Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen“, Zürich 1949, 181) zeigt, daß er dieser seiner wissenschaftlichen Überzeugung entgegen gewichtigen Einwänden treu geblieben ist. Auch in seiner noch nicht vollendeten „Theologie des Neuen Testamentes“ (Tübingen 1948 ff) hat er einen längeren Abschnitt (S. 162/82) den „gnostischen Motiven“ gewidmet. Während sich seine eigenen Spezialstudien auf die johanneische Theologie erstrecken, hat eine Reihe seiner Schüler die paulinischen (bzw. deuteropaulinischen) Briefe daraufhin untersucht, ferner die Briefe des Ignatius von Antiochien und spätere christlich-gnostische Schriften [3]). Eine gewisse systematische Zusammenfassung der so gewonnenen Ansicht von einer breiten, schon vorchristlichen, aus dem Osten in den hellenistischen Kulturkreis einbrechenden „gnostischen“ Geistesströmung stellt das Werk von H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I, Göttingen 1934, dar, zu dem Bultmann das Vorwort schrieb.

Es ist nötig, hier kurz innezuhalten und darauf aufmerksam zu machen, daß Bultmann und seine Schule damit einen kühnen Vorstoß in noch wenig erforschtes Gebiet unternommen und eine These aufgestellt haben, die in der Wissenschaft noch heftig umkämpft wird. Näherhin lassen sich drei Problemkreise unterscheiden: Die Existenz eines vorchristlichen Gnostizismus, das Verhältnis einzelner neutestamentlicher Schriften, insbesondere des Joh-Ev., zum Gnostizismus und die Beeinflussung des jungen Christentums durch den „gnostischen Erlösungsmythus“.

Der Ursprung des Gnostizismus ist auch heute noch eine dunkle und umstrittene Frage. Die Entwicklung der Forschung wird eingehend dargestellt in einem Artikel von L. Cerfaux bis ca. 1934 [4]). Zugleich ist dieser

[2]) Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921, 84.
[3]) H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen 1929; Derselbe, Christus und die Kirche im Epheserbrief 1930; E. Käsemann, Leib und Leib Christi 1933; Ders., Das wandernde Gottesvolk (Hebr!) 1939; G. Bornkamm, Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten, 1933; H. W. Bartsch, Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius v. Ant., Gütersloh 1940.
[4]) in Dict. de la Bible, Suppl. III, 659/701; vgl. auch H. Ch. Puech, Où en est le problème du Gnosticisme? in Rev. de l'Univ. de Bruxelles, 1934.

katholische Forscher ein markanter Vertreter der Auffassung, daß der Gnostizismus nur eine häretische Bewegung im Anschluß an das Christentum sei. „Die gnostische Bewegung erklärt sich als Funktion der Geschichte des Christentums: Sie entsteht aus seinem Zusammentreffen mit philosophischen, mystischen und religiösen Ideen, die im 2. Jahrh. verbreitet sind“ [5]). Cerfaux hat manche Parteigänger aus verschiedenen Lagern [6]). Die gegenteilige Auffassung kommt sehr klar schon in dem Buch eines Italieners, A. Omodeo, La mistica Giovannea, Bari 1930, zum Ausdruck: „In der Gnosis dürfen wir nicht eine häretische Degeneration des Christentums erblicken, vielmehr . . . ganz und gar eine religiöse Form und Bewegung heidnischen Ursprungs, die in das Christentum einbricht, die aber älter ist als das Christentum und vom Christentum in ihrem Ursprung unabhängig . . . Eher als eine konkrete Religion ist die Gnosis eine Art zu denken und die Religion zu konzipieren. Sie ist eine Kategorie, von der sich ungezählte untereinander ähnliche und widerstreitende Systeme zur selben Zeit herleiten“ (p. 8 s). Das ist genau die Auffassung Bultmanns, Jonas' und mancher anderer Forscher. Der älteren, konservativen Richtung ist zuzugeben, daß die alte Kirche (insbes. die Häresiologen) den Begriff „Gnosis, Gnostiker“ nur auf christliche Häretiker bzw. auf die orthodoxe „Gnosis“ der alexandrinischen Schule angewendet hat [7]). Aber es bleibt sehr zu fragen, ob nicht sachlich doch eine im einzelnen stark differenzierte, in der Grundhaltung aber einheitliche geistige Strömung vor dem Christentum und unabhängig von ihm vorhanden war, die diese Bezeichnung verdient. Ein so besonnener und anerkannter Forscher wie M. P. Nilsson urteilt darüber jüngst, wie folgt: „Sichere Stütze für diese Ansicht (daß es eine heidnische Gnosis gegeben hat) ist die Hermetik; ein heidnischer Gnostizismus als Vorstufe des christlichen ist erst durch Rückschlüsse zu gewinnen“ [8]).

Ebenso umstritten ist der von der Bultmannschule behauptete Einfluß gnostischer Gedankengänge auf viele neutestamentliche Autoren. Für Paulus kommt die eindringende Löwener Dissertation von J. Dupont [9]) zu ganz anderen Resultaten. Es scheint aber, daß die johanneische Theologie hier eine Sonderstellung einnimmt. Mit zu dem Überzeugendsten, was Bultmann zu seiner These vorzuführen weiß, gehört die saubere Begriffsanalyse der johanneischen „Wahrheit“ und des joh. „Erkennens“ [10]). Hier distinguiert und urteilt er sehr behutsam. „So gewiß der johanneische Erkenntnisbegriff dem at.lichen verwandt ist, so tritt doch die Eigenart des johanneischen Denkens erst ganz hervor, wenn man sieht, daß

5) a. a. O. 665.
6) E. De Faye, Gnostiques et Gnosticisme, Paris ²1925; F. C. Burkitt, Church and Gnosis, Cambridge 1932; E. Percy, a.a.O. (Anm. 13) 287 ff; vgl. auch S. Pétrement, Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens, Paris 1947, 216 s; 287 ss.
7) Vgl. R. P. Casey, The study of Gnosticism, in: JThSt 36 (1935) 45/60; F. Torm, Das Wort gnostikos, in: ZNW 35 (1936) 70/5.
8) Geschichte der griechischen Religion II, München 1950, 587; A. Ehrhard, Urkirche und Frühkatholizismus, Bonn 1935, 167 urteilt, daß die Existenz des vorchristlichen Gnostizismus „durch die religionsgeschichtlichen Forschungen seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts mit Sicherheit nachgewiesen wurde“.
9) J. Dupont, Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de S. Paul (Diss. Lov. II,40), Louvain 1949. — Manche Ergebnisse würde Bultmann freilich nicht anfechten; doch hält er damit noch nicht die Frage nach dem Einfluß der hellenistischen Gnosis auf Paulus für erledigt, vgl. ZNW 29 (1930) 189.
10) Untersuchungen zum Johannes-Evangelium, ZNW 27 (1928) 113/63; 29 (1930) 169/92; ferner die Art. alétheia und ginóskein in ThWb I, 239/51; 688/719.

ginoskein gerade nicht das at.liche ‚jada', sondern in paradoxer Umprägung das hellenistisch-gnostische ginoskein aufnimmt"[11]). Diesem Urteil werden auch gemäßigte Forscher leichter zustimmen als der Meinung von Cerfaux, daß der johanneische Sprachgebrauch nur eine christliche Anwendung des spätjüdischen sei bzw. ein Echo von Mt 11,27 darstelle[12]). Der ernsthafteste und umfänglichste Versuch, Bultmann zu widerlegen, wurde von E. Percy unternommen[13]); aber ihm hat nicht nur Bultmann selbst sogleich scharf geantwortet[14]), sondern auch wohlwollende Kritiker haben ihm nur in geringem Umfang zugestimmt[15]). Das Kernproblem, die johanneische Terminologie und insbesondere der eigentümliche „Dualismus"[16]), ist immer noch ein unentwirrter Knäuel; mit einem einfachen „nego" gegenüber Bultmann läßt sich dieser Knoten kaum durchschlagen. Dagegen erfährt eine seiner Thesen, noch dazu die führende, immer stärkere Kritik: die Bildung des dogmatischen Christusglaubens nach dem „gnostischen Erlösungsmythus". Zwar urteilt E. Käsemann: „An die These aber, daß der gnostische Mythos vom ‚erlösten Erlöser' . . . die nt.liche Christologie und Soteriologie beeinflußt hat, wird man sich gewöhnen müssen"[17]). Aber so weit ist es in der Forschung noch nicht, im Gegenteil! Die Kritik Percys in diesem Punkt ist das einzige, worin ihm Behm recht gibt: „Davon, daß das Christusbild des Joh-Ev. als Hintergrund die mandäischen Erlösertexte erfordere, kann nicht die Rede sein, und: die Lehre vom ‚erlösten Erlöser' (bei Mani und in den apokryphen Johannesakten) ist maßgeblich von der christlichen Heilsbotschaft bestimmt"[18]). Fragt man die Iranisten, so erhält man die Antwort, daß eine solche Erlösergestalt in der alten iranischen Religion nicht existierte. „Der mazdäische Erlöser ist weder ein messianischer König noch ein heiliger Prophet noch auch eine doketisch sich wandelnde Größe (un avatar docétique); er ist in den Gathas ein König oder ein Beschützer und Patron, ein Führer, viel näher einem Kalifen als einem Mahdi"[19]). Die gnostischen Anschauungen sind erst im nachchristlichen Manichäismus anzutreffen[20]). Lassen sich der vorchristliche Ursprung und der bestimmende Einfluß des „gnostischen Erlösungsmythus" nicht aufrechterhalten, so bricht einer der tragenden Pfeiler des Bultmannschen Gebäudes weg. Aber man darf sich nicht darüber hinwegtäuschen, daß Bultmann wahrscheinlich selbst dann seine Grundauffassungen über die Mythologisierung des urchristlichen Kerygma und seine Forderung auf Entmythologisierung nicht aufgeben

11) ThWb I, 712, 22 ff.
12) a. a. O. 696.
13) E. Percy, Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie, Lund 1939.
14) OrLZ 23 (1940) 150 ff.
15) J. Jeremias in ThBl 19 (1940) 273 ff; J. Behm in ThLZ 73 (1948) 25 f.
16) Vgl. S. Pétrement, a.a.O. 149 ss; die positive Erklärung der Verfasserin, daß die Ungunst der Zeiten den Hauptfaktor für den weltfeindlichen Dualismus abgebe (157 ss), ist wenig überzeugend. Der Versuch Percys (a.a.O., bes. 67 ff), ihn aus spätjüdischem Ursprung zu erklären, dürfte aber ebenso mißlungen sein.
17) In der Rez. von Bultmanns Joh-Kommentar, „Verkündigung und Forschung", Theol. Jahresbericht 1942/6, München 1947, 190 f.
18) a. a. O. 26.
19) P. de Menasce in einem Aufsatz „Les Mystères et la Religion de l'Iran", Eranos-Jahrbuch XI (1944), Zürich 1945, 182.
20) De Menasce ebd. 181 s: „Die Gegenüberstellung von Manichäismus und Mazdaismus ist genau in dem Maße interessant, als sie uns einen lebendigen Eindruck vermittelt von der Art, mit der eine Gnosis die Themen der Religionen, bei denen sie schmarotzt (parasite), umformt und verkrümmt". Zum Manichäismus vgl. H. Ch. Puech, Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine, Paris 149, näherhin p. 69 ss mit weiterführenden Anm. und Literatur.

würde. So wichtig ihm als Religionshistoriker die konkrete Verankerung seiner Thesen im damaligen Kulturraum ist, selbst bei einem Irrtum des Geschichtsforschers würden die Erkenntnisse des Exegeten Bultmann noch nicht zusammenstürzen. Sie sind von dem Systematiker Bultmann schon längst in ein gewisses System gebracht worden.

III. Die systematische Folgerung Bultmanns: Die angebliche mythologische Einkleidung des urchristlichen Kerygma

Das Fazit der exegetischen und religionsgeschichtlichen Arbeiten Bultmanns, die systematische Zusammenfassung seiner Erkenntnisse kann man nicht erst in seinen späten Veröffentlichungen, sondern schon ziemlich zeitig studieren. Im Mittelpunkt steht dabei seine Deutung des urchristlichen Kerygma im Vergleich mit der Botschaft Jesu. Wenn es zunächst scheinen mag, daß Bultmann dabei zu einem völlig negativen Urteil kommt, nämlich zu der Auffassung, daß der Christusglaube der Gemeinde etwas ganz anderes sei als das, was Jesus verkündete, so bewegt ihn doch von Anfang an auch ein starkes positives Anliegen, nämlich, die Christusbotschaft dem heutigen Menschen neu zu erschließen, gleichsam für unsere Zeit zu transponieren unter Aufgabe jener, wie er meint, für uns nicht mehr tragbaren Einkleidung, die das Urchristentum aus seinem Weltverständnis heraus geschaffen hat. Trotz der zeitbedingten Anschauungsweise habe auch die Urkirche das eigentliche Anliegen Jesu und seine überzeitliche Bedeutung erfaßt und in den Schriften des Neuen Testamentes für uns zugänglich gemacht. Was die urchristlichen Theologen für ihre Zeit geleistet hätten, nämlich die Botschaft Jesu ihren Zeitgenossen nach ihrer Denkweise zu künden, das müßten wir für unsere Generation tun. Ehe wir uns diesem Programm des modernen Denkers und Theologen Bultmann zuwenden, müssen wir aber der rücksichtslosen systematischen Entkleidung des urchristlichen Kerygma von aller Mythologie folgen, wie Bultmann sie im Namen der Wissenschaft — ob zu Recht oder zu Unrecht, bleibe dahingestellt — vornimmt.

1. Die Christologie der Urkirche

Grundlegend für Bultmann ist der Wandel in der Auffassung der Persönlichkeit Jesu, wie er sich seiner Meinung nach in der Urkirche vollzieht. Am bündigsten und klarsten hat er sich darüber in einem Aufsatz ausgesprochen „Die Christologie des Neuen Testaments", den er in dem Sammelband „Glauben und Verstehen" (Tübingen 1933) veröffentlichte. Dort schreibt er: „Die Forschung konstatierte nun eine Entwicklung der Christologie im Urchristentum, deren Spuren im Neuen Testament deutlich vorliegen, eine Entwicklung, deren Ergebnis dieses ist, daß aus dem Menschen Jesus, der sich als den von Gott erwählten König der Endzeit wußte oder doch dafür gehalten wurde, ein himmlisches göttliches Wesen wurde, dem man Präexistenz zuschrieb, das als kosmische Potenz schon bei der Weltschöpfung beteiligt war, das Mensch wurde, starb und auferstand, gen Himmel fuhr und dort als göttliches Wesen neben Gott thront, von der Gemeinde als Gottheit verehrt wird, Gebete erhört, wunderbare

Kräfte spendet und wiederkommen wird, um Gericht zu halten und die widergöttlichen kosmischen Mächte, Tod und Teufel, zu besiegen. Eine Entwicklung, die dadurch so schnell zustande gekommen ist, daß längst im Judentum und Heidentum vorhandene mythologische Gedanken über ein Gottwesen, das der Erlöser der Menschen ist, auf Jesus übertragen wurden" (S. 246). Über die Konsequenz dieser Auffassung ist sich niemand klarer als Bultmann selbst: „Nach diesem Verständnis enthält also die Christologie des Neuen Testaments nichts spezifisch Christliches, sondern sie zeigt nur den Prozeß, in dem alte Mythologie auf eine konkrete menschliche Gestalt übertragen wurde, um ihre individuellen Züge so gut wie ganz zu überdecken" (247). Bultmann setzt sich dann mit J. Weiß und W. Bousset auseinander, die trotz dieser Erkenntnisse den Christusglauben zu retten versuchen, der eine im Sinn einer Nachfolge der religiösen Gestalt Jesu, der andere im Sinn einer Belebung jener mystischen Erlösungsfrömmigkeit, wie sie die Urkirche in ihrem Kyrioskult pflegte. Beides lehnt er als unvereinbar mit paulinischer und johanneischer Theologie ab; aber an den oben entwickelten Voraussetzungen dieser Forscher hält auch er fest. Man sieht, in diesem Punkte ist Bultmann nicht der erste Revolutionär, sondern nur ein neuer mit etwas anderer Begründung (gnostischer Erlösungsmythus). Das eigentlich Neue ist erst seine positive Antwort.

2. Das mythische Weltbild des Neuen Testamentes

Schließt sich Bultmann in der Deutung des Christusglaubens als Schöpfung der Urkirche anderen Forschern an, so geht er darin über sie hinaus, daß er die Bedenken gegen die Anschauungsweise der Urkirche bis ins Prinzipielle steigert. Diese Bedenken hat er in dem die große Diskussion auslösenden Aufsatz „Neues Testament und Mythologie" (1941) formuliert[21]). Er geht von dem „mythischen Weltbild" aus, das die Welt in drei Stockwerke gliedert und die Erde als Schauplatz des Wirkens überirdischer und unterirdischer Mächte ansieht. Diese an sich (besonders dem Alttestamentler) bekannte Schwierigkeit des antiken Weltbildes erhebt Bultmann aber zu einer Schwierigkeit der christlichen Glaubensverkündung. Dieses „mythische" Weltbild zu repristinieren, sei sinnlos und unmöglich. „Sinnlos; denn das mythische Weltbild ist als solches gar nichts spezifisch Christliches, sondern es ist einfach das Weltbild einer vergangenen Zeit, das noch nicht durch wissenschaftliches Denken geformt ist. Unmöglich; denn ein Weltbild kann man sich nicht durch einen Entschluß aneignen, sondern es ist dem Menschen mit seiner geschichtlichen Situation je schon gegeben" (17). Nicht nur die räumliche Vorstellung, die jeder heutige Theologe praktisch preisgegeben hat, hält Bultmann für erledigt, sondern auch die wirkenden Mächte in dieser „mythischen" Welt. „Erledigt ist durch die Kenntnis der Kräfte und Gesetze der Natur der Geister- und Dämonenglaube . . . Die Wunder des Neuen Testaments sind damit als Wunder erledigt" (18).

Besonders schwerwiegend aber ist, daß Bultmann selbst den Ablauf der Welt- und Menschheitsgeschichte, wie ihn die Bibel lehrt, als mythologische Denkweise beurteilt. Denn damit rührt er an die spezifisch biblisch-offen-

[21]) Wieder abgedruckt in „Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch", Hamburg 1948, 15/53 (hiernach werden die Seitenzahlen zit.).

barungsgemäße Auffassung alles irdischen Geschehens als Heilsgeschichte. Schon zeitig hat sich Bultmann, angeregt besonders durch seine johanneischen Studien, mit dem Problem der Eschatologie beschäftigt[22]). In „Neues Testament und Mythologie" erklärt er radikal: „Die mythische Eschatologie ist im Grunde durch die einfache Tatsache erledigt, daß Christi Parusie nicht, wie das Neue Testament erwartet, alsbald stattgefunden hat, sondern daß die Weltgeschichte weiterlief und — wie jeder Zurechnungsfähige überzeugt ist — weiterlaufen wird" (18f). Hier hat wohl schon der Confessor eines eigenen Glaubensbekenntnisses den wissenschaftlichen Professor überwältigt; aber wir danken ihm wenigstens das eine, den ganzen Umfang des angeblichen „mythischen Weltbildes" deutlich zu überblicken: Alle Artikel des christlichen Glaubensbekenntnisses sind nach Bultmann „mythologisiert".

IV. Bultmanns Forderung der Entmythologisierung

Nach dieser „Erledigung" der biblischen Aussagen ist man gespannt, wie denn Bultmann seine Forderung der Entmythologisierung positiv meint. Dies darzustellen, ist erheblich schwieriger, da sich Bultmann dabei z. T. einer modernen philosophischen Sprache bedient, die schon zu manchen Mißverständnissen geführt hat.

Bultmann lehnt es ab — nach dem bisher Gesagten verständlich —, das Mythologische durch Auswahl oder Abstriche zu reduzieren. Er fordert vielmehr eine „existentiale Interpretation der mythologischen Begrifflichkeit". Es geht ihm um ein neues Existenzverständnis. Dieses glaubt er als das Wesentliche der Botschaft Jesu und des Christentums zu erkennen und fordert er, auch dem unmythologisch denkenden Menschen von heute als „eine Möglichkeit des Selbstverständnisses" zu künden. Das Besondere seiner These ist dabei, daß sich die Entmythologisierung schon innerhalb des Neuen Testamentes zu vollziehen beginne. Davon können wir ausgehen, um dann noch weiter nach seinem philosophischen und theologischen Anliegen zu fragen.

1. Angebliche Ansätze im Neuen Testament selbst

Schon in der paulinischen Theologie findet Bultmann, so stark sie ihm auch mit jüdischen Opferanschauungen, apokalyptischen Erwartungen usw., also „mythologischen" Vorstellungen belastet ist, einen echten Zugang für sein Verständnis, nämlich in dem, was für Paulus „Glauben an Christus" heißt. Dieses bestimmt er schon in dem Aufsatz „Die Christologie des Neuen Testaments" (1933), wie folgt: „Es ist . . . Nachfolge als Übernahme seines Kreuzes, freilich nicht im Sinne einer Imitatio, sondern als das Ergreifen der durch sein Kreuz beschafften Vergebung und Lebensmöglichkeit" (S. 259). Schärfer formuliert er dann in „Neues Testament und Mythologie": „An das Kreuz Christi glauben heißt nicht, auf einen mythischen Vorgang blicken, der sich außerhalb unser und unserer Welt vollzogen hat, auf ein objektiv anschaubares Ereignis, das Gott als uns

22) Vgl. „Die Eschatologie des Johannesevangeliums", Zw. d. Zeiten 6 (1928) 4/22; wieder abgedr. in „Glauben und Verstehen" 134/52.

zugute geschehen anrechnet; sondern an das Kreuz glauben heißt, das Kreuz Christi als das eigene übernehmen, heißt, sich mit Christus kreuzigen lassen" (S. 46). In diesem Sinne nennt er das Christusereignis ein „eschatologisches", damit leider diesen bisher für die alttestamentlich-spätjüdische Zukunftserwartung allgemein verwendeten Begriff umprägend, und das entsprechende Existenzverständnis ebenfalls ein „eschatologisches". Dieses „eschatologische Ereignis" erläutert er selbst so: „Es ist nicht ein Ereignis der Vergangenheit, auf das man zurückblickt, sondern es ist das eschatologische Ereignis in der Zeit und jenseits der Zeit, sofern es, in seiner Bedeutsamkeit verstanden und d. h. für den Glauben, stets Gegenwart ist" (ebd.). Jede Zukunftserwartung ist ja für Bultmann „Mythologie".

Es sei hier nicht untersucht, ob er damit das paulinische „Glauben an Christus" richtig interpretiert. Von diesem seinem Paulusverständnis aus begreift man aber besser, was ihm das Johannesevangelium nach seiner Interpretation bedeutet. Denn hier, so meint er, sei die Entmythologisierung beträchtlich weitergeführt, die alte „dramatische" Eschatologie überwunden (Texte wie Joh 5,28 f streicht er als unecht), die Verkündigung Jesu auf die Botschaft konzentriert, daß sein „Gesendetsein die für die Welt entscheidende Tatsache ist, die Krisis zum Gericht und zum Heil" [23]).

Auf diesen Entscheidungsruf Jesu beschränkt Bultmann auch das, was uns die synoptischen Evangelien zu sagen haben, schon in seinem „Jesus"-Buch [24]). „Hat er sich als Messias gewußt oder nicht, das bleibt sich gleich. Es würde ja nur bedeuten, daß er den Entscheidungscharakter seines Wirkens durch eine zeitgeschichtliche jüdische Vorstellung zum Bewußtsein gebracht hat. Aber freilich impliziert sein Entscheidungsruf eine Christologie, freilich weder als metaphysische Spekulation über ein Himmelswesen, noch als ein Charakterbild seiner Persönlichkeit mit einem etwaigen Messiasbewußtsein, sondern eine Christologie, welche Verkündigung, Anrede ist" [25]).

Diese Ansätze der Entmythologisierung, die Bultmann in der paulinischen und besonders der johanneischen Theologie entdecken will, sind von den Exegeten, selbst von seinen Schülern, stark kritisiert worden. So meint E. Käsemann, daß die Christologie im vierten Evangelium wahrscheinlich ebensowenig wie sonst im Neuen Testament jenem von Bultmann behaupteten radikalen „Entmythologisierungsprozeß" unterzogen ist; er bezweifelt — sicher zu Recht —, ob das Joh-Ev. ohne das Hilfsmittel der seine Zeit bestimmenden Weltanschauung in der Kategorie der Offenbarung zu denken vermochte, nämlich in modern philosophischer Abstraktion [26]).

2. Das Anliegen des modernen Philosophen

Damit rückt ein Gesichtspunkt in den Vordergrund, den man bei der neuen Interpretation Bultmanns und seinem Anliegen stark beachten muß. Er selbst läßt uns einen Blick auf seine philosophische Ausgangsstellung

23) Glauben und Verstehen 264.
24) Vgl. meine Rez. in dieser Ztschr.
25) Glauben und Verstehen 265 f.
26) a. a. O. 200.

werfen, wenn auch betont werden muß, daß er als christlicher Theologe mit seinem Verständnis des Christusereignisses mehr sagen und Tieferes künden will als die Existenzphilosophen: „Kierkegaards Interpretation des christlichen Seins konnte von Karl Jaspers in die Sphäre der Philosophie transportiert werden. Vor allem scheint Martin Heideggers existentiale Analyse des Daseins nur eine profane philosophische Darstellung der neutestamentlichen Anschauung vom menschlichen Dasein zu sein: der Mensch, geschichtlich existierend in der Sorge um sich selbst auf dem Grunde der Angst, jeweils im Augenblick der Entscheidung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, ob er sich verlieren will an die Welt des Vorhandenen, des ‚man', oder ob er seine Eigentlichkeit gewinnen will in der Preisgabe aller Sicherungen und in der rückhaltlosen Freigabe für die Zukunft! Ist nicht so auch im Neuen Testament der Mensch verstanden?" [27]).

Bultmann geht also von demselben „Selbstverständnis" des Menschen wie die Existentialphilosophie aus — darum ist ihm auch stets die Anthropologie, z. B. bei Paulus [28]), so wichtig —; aber er will von der „Offenbarung" aus (wieder bei ihm anders als in der bisherigen Theologie verstanden) eine andere Antwort geben als die Philosophen.

3. Das Anliegen des protestantischen Theologen

Bultmann ist und bleibt auch protestantischer Theologe. Das zeigt sich besonders in der Bedeutsamkeit, die er dem Wort der Verkündigung, und zwar ihm ausschließlich, zuschreibt. „Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, begegnet uns im Worte der Verkündigung, nirgends anders. Eben der Glaube an dieses Wort ist in Wahrheit der Osterglaube" [29]). Dieses Wort richtet an den Menschen die Frage, „ob er sich als Mitgekreuzigten und damit auch als Mitauferstandenen verstehen will. Im Erklingen des Wortes werden Kreuz und Auferstehung Gegenwart, ereignet sich das eschatologische Jetzt" [30]).

Die Entscheidung des Christen ist eine Antwort auf das Handeln Gottes, das im „Christusereignis" offenbar wurde. In dieser Aussage rettet Bultmann den „Gnaden"-Charakter des christlichen Heils, betont er das sola gratia der reformatorischen Theologie. Er weiß auch die Lehre von der Sünde und Rechtfertigung zur Geltung zu bringen, aber wieder in bezeichnender Umdeutung: Die Grundhaltung des Menschen ist die „Eigenmächtigkeit", und diese Eigenmächtigkeit ist die Sünde. Die Umkehr ist die Aufgabe dieser Eigenmächtigkeit und führt zum Glauben und zur Hingabe an die Liebe Gottes. Für den Glaubenden ist „die Vergangenheit, ist das, was er bisher gewesen ist, erledigt; er ist ein Neuer und kommt als ein Neuer in jedes Jetzt; er hat die Freiheit" [31]). Das ist die neue, die „eschatologische" Existenz, in der der Christ steht. „Das in Christus sich ereignende Geschehen ist also die Offenbarung der Liebe Gottes, die den

27) NT u. Myth. 35.
28) In seiner „Theol. d. NT" 188 ff; vgl. dazu G. Bornkamm, Mythos und Evangelium, München 1951, 23 ff.
29) NT u. Myth. 50.
30) Ebd. 51.
31) Ebd. 42.

Menschen von sich selbst befreit zu sich selbst, indem sie ihn zu einem Leben der Hingabe im Glauben und in der Liebe befreit“ [32]).

Auf diesem neuen christlichen Existenzverständnis ist auch die Ethik aufgebaut, die wohl am deutlichsten in Bultmanns „Jesus“-Buch zum Ausdruck kommt. Der Mensch soll im entscheidenden Jetzt vor Gott stehen, sich dessen bewußt sein und entsprechend handeln, und zwar in radikalem Gehorsam. Aber w a s er zu tun habe, das muß und wird er s e l b s t wissen; denn Gottes Gebot ist ihm „einsichtig“ — eine rein formalistische und aktualistische Ethik. Aber eine „natürliche“ Ethik soll es gleichwohl nicht sein, da sie Gottes Wesen und Handeln vor sich sieht.

So läßt sich nach dem philosophischen Vorverständnis Bultmanns eine Umprägung sämtlicher theologischer Begriffe im Sinne einer „entmythologisierten“ Theologie feststellen. Das Eigenständige der christlichen Botschaft aber hebt der Theologe Bultmann immer wieder hervor: „Das Neue Testament redet und der christliche Glaube weiß von einer Tat Gottes, welche die Hingabe, welche den Glauben, welche die Liebe, welche das eigentliche Leben des Menschen erst möglich macht“ [33]).

Schließlich wäre noch dem Einfluß der dialektischen Theologie auf Bultmann nachzuforschen. Seine Betonung der Andersartigkeit Gottes gegenüber der für uns vorfindlichen Welt, der Paradoxie des göttlichen Handelns, seine Forderung der „Entweltlichung“ des Christen, freilich nicht im Sinne der Askese und Weltflucht, sondern des Verzichts auf ein weltgemäßes Handeln u. ä. dürften in diese Richtung weisen. Doch sei diese Untersuchung Berufeneren überlassen. Auch ohne dies dürfte deutlich geworden sein, daß Bultmann nicht bloß ein radikaler Kritiker und Zerstörer sein will, sondern auch ein moderner Theologe, der die alte christliche Botschaft neu interpretieren und dem heutigen Menschen eine seiner Geisteshaltung entsprechende Theologie aufbauen möchte.

V. Bultmanns Forderung im Streit der protestantischen Theologen

Aber ist das noch c h r i s t l i c h e Theologie, ist das noch — wenigstens im Kern — unverfälschte Christusbotschaft? Um diese Frage ist im letzten Jahrzehnt ein heftiger Kampf entbrannt. Es ist, besonders für einen Katholiken, kaum möglich, den ganzen Umfang dieser Kontroverse zu überblicken. Den Stand von 1948 spiegelt gut der Sammelband „Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch“ (Evang. Verl. Hamburg) wider. Seitdem ist das klärende, aber auch leidenschaftlicher werdende Gespräch weitergegangen, wie man der Schrift von G. Bornkamm — W. Klaas, Mythos und Evangelium (München 1951) entnehmen kann. Bornkamm bespricht sechs Hauptthesen, die zum Problem der Entmythologisierung beigebracht worden sind, um dann seine eigenen theologischen Erwägungen anzuschließen; Klaas schreibt über den systematischen Sinn der Exegese Bultmanns. Indem auf dieses Heft verwiesen sei, sollen hier nur ein paar Gesichtspunkte genannt werden, die für den katholischen Theologen vielleicht förderlich sind.

---

[32]) Ebd. 42.
[33]) Ebd. 43.

1. Die exegetische Diskussion

Da Bultmann selbst Fachexeget ist, findet er natürlich unter seinen engeren Kollegen viele Gesprächspartner. Schwierig wird die Auseinandersetzung deshalb, weil die Exegese Bultmanns von seinem systematischen Interesse umfangen ist (vgl. den Aufsatz von W. Klaas). Klaas versucht auch die methodischen Regeln zusammenzustellen, nach denen Bultmann die Tradition und Redaktion des Evangelienstoffes behandelt. Bei der kritischen Position, die Bultmann darnach bezieht, wird es klar, daß er vieles in unseren kanonischen Evangelien als Gemeindebildung ansehen muß, z. B., wenn er der Regel folgt: „In den mit den Anschauungen und Einstellungen der Gemeinde übereinstimmenden Textteilen ist zunächst mit einer produktiven Bildung der Gemeinde zu rechnen“ [34]). Da trennen sich die Wege der katholischen Exegese schon bei der Ausgangsstellung. Die Zuweisung der Hauptmasse des Traditionsstoffes an die urchristliche Gemeinde gibt Bultmann die Möglichkeit, an den Anfang den Glauben zu setzen und die Frage nach der Geschichtlichkeit beiseite zu schieben. Aus dieser Not macht er aber eine Tugend und erklärt diese Frage als irrelevant. Für sein positives Anliegen, nämlich das Existenzverständnis, das „Selbstverständnis“ des heutigen Menschen, ist das begreiflich; aber der Exeget des Neuen Testamentes kann die Frage nach der Geschichtlichkeit des Erzählten, nach der „historischen Faktizität“ (Bultmann versteht „Geschichte“ anders) nicht ignorieren. Der Exeget Bornkamm, der an den Anfang seiner Erwägungen die Frage nach dem hermeneutischen Prinzip stellt, sagt Bultmann gegenüber: „Das Bestehen auf dem Existenzverständnis als hermeneutischem Prinzip jedoch nimmt ihm die Möglichkeit, das neutestamentliche Reden von der Person und Geschichte Christi als eigentliches Reden zu verstehen“ [35]).

In der Frage, wieweit der „Christusmythus“ die Christologie des Neuen Testamentes gestaltet hat, stehen sich unter den protestantischen Exegeten ziemlich schroff zwei Parteien gegenüber. Die einen nehmen die Aussagen „eigentlich“, am ausgeprägtesten E. Stauffer in seiner bekannten „Theologie des Neuen Testamentes“; die anderen (auch Bornkamm) schließen sich der Grundauffassung Bultmanns an. Indes bedarf, wie wir sahen, die Grundvoraussetzung, der „gnostische Erlösungsmythus“, noch einer religionsgeschichtlichen Klärung. Denn wenn die Urkirche einen solchen Mythus nicht vorfand, wie kam sie dann selbst zu ihrem angeblichen „Christusmythus“? Hat sie ihren Glauben über Jesus Christus nicht doch von Jesus Christus übernommen? Diese Frage dürften viele Exegeten bejahen, selbst wenn sie, wie W. G. Kümmel [36]), der Auffassung sind, daß Jesus selbst schon einen Mythus (nämlich den vom „Menschensohn“) auf sich angewendet habe. Nach Bultmann ist das sicher nur eine Verschiebung des Problems; aber die Divergenz zwischen Jesus und der Gemeinde, die historisch schwer zu erklären sein dürfte, ist dann beseitigt, und die Glaubensentscheidung fällt an der Person Jesu selbst.

34) a. a. O. 36.
35) a. a. O. 19.
36) „Mythos im Neuen Testament“, in Theol. Zeitschr. (Basel) 6 (1950) 321/37, näherhin 328. — K. unterscheidet die fest in der Botschaft des NT verwurzelte mythologische Redeweise und später hinzugewachsene (als Beispiel nennt er die Hadesfahrt Jesu) und fordert nicht Entmythologisierung, sondern Mythenkritik.

Auch die eschatologischen Texte des Neuen Testamentes bedürfen noch rein exegetisch der weiteren Klärung. Viele Exegeten geben zu verstehen, daß ihnen Bultmann zu gewaltsam verfahren ist, wenn er sämtliche Texte aus dem Joh-Ev. verweist, die noch für die „alte" (spätjüdisch-urchristliche) Eschatologie sprechen. Für Bultmann ist die „Enteschatologisierung" eine Vorstufe oder ein Teilmoment der „Entmythologisierung". Aber gibt es das wirklich irgendwo im Neuen Testament, den johanneischen Schriftenkreis einbeschlossen? Überhaupt muß geklärt werden, ob das heilsgeschichtliche Denken, also auch das Zulaufen der Zeitlinie auf das Ende hin, für das Neue Testament wesentlich ist oder als „mythologisch" von der Heilsverkündigung abgelöst werden kann.

Die Exegeten können in der Frage der Entmythologisierung zwar nicht das letzte Wort sprechen, aber ein gewichtiges, weil das systematische Denken sich immer wieder nach den geschichtlichen Gegebenheiten und den konkreten Sachverhalten zu richten hat.

2. Die systematische Auseinandersetzung

Bei einem so umstürzenden, die gesamte Verkündigung betreffenden Programm, wie es Bultmanns Forderung auf Entmythologisierung darstellt, hat die systematische Theologie, wir würden sagen, die Fundamentaltheologie und die Dogmatik (in ihrem Bereich auch die Moraltheologie), die Hauptprüfung und Klärung vorzunehmen. Sie beginnt mit dem Begriff „Mythus" und erfordert schon im Vorfeld viele Fragen, wie die nach dem Sinn der Zeit, der Geschichte, der Heilsgeschichte, nach dem Verhältnis von historischem Geschehen und Glauben usw. Besonders rege ist das Gespräch über den Sinn des Osterglaubens der Jünger Jesu, über das Christusereignis als Glaubensaussage und einmal erfolgtes Geschehen (Thielicke: „Ereignischarakter von Weihnachten, Karfreitag, Ostern und Pfingsten"), über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, das Christusgeschehen selbst zu „entmythologisieren", aber auch über die Paradoxie der Verkündigung, die eben dieses „Ärgernis" der „mythologischen" Aussagen nicht beseitigen könne u. a.

Hier soll nicht in das Gespräch selbst eingegriffen werden. Nur möchten wir noch die dabei zutage tretenden Fronten etwas deutlicher sehen. Es gibt nicht wenige protestantische Theologen, die sich einfach an das schlichte Wort der Bibel als Gotteswort halten; sie werden von der Gegenseite „Biblizisten" genannt. Bornkamm zitiert als charakteristisch die Worte von E. Schlink: „Wer die Bibel entmythologisieren wollte, übersähe, daß ihr Zeugnis samt und sonders entmythologisiert ist, da Gottes Wort, in der Offenbarung eingehend in die Sprache der Menschen, die Mythen der Menschen durchbrach" [37]). Bornkamm rügt das Benehmen solcher Biblizisten unter einem drastischen Bilde: Der Glaubende, bzw. der zum Glauben Gerufene würde sich gleichsam in der Rolle eines Museumsbesuchers sehen müssen, der am Eingang alles ablegen muß, was sonst zur Ausrüstung seines Lebens gehört, damit den Gegenständen seiner Betrachtung kein Schaden zugefügt werde [38]). Auf einer höheren

[37]) a. a. O. 11.
[38]) a. a. O. 11 f.

Ebene bewegen sich die Erwägungen W. Mundles (ehemals ao. Professor für ntl. Exegese, jetzt Pfarrer) in einem unlängst veröffentlichten Büchlein, zu dem der frühere Landesbischof D. Wurm ein sehr reifes Vorwort schrieb [39]). Er spricht der historisch forschenden Wissenschaft die Kompetenz ab, über die Glaubensaussagen des Neuen Testamentes ein Urteil zu fällen. Insofern er dabei die Grenzen absteckt, innerhalb deren das wissenschaftliche Forschen berechtigt ist und über die hinaus nur der Glaube das Wort ergreifen kann, mag das zutreffen; doch ist die Verwerfung der historisch-kritischen Methode überhaupt ungerechtfertigt und führt zu Unklarheiten und Widersprüchen. Das etwa ist die Antwort von P. Althaus in einer lesenswerten Rezension [40]).

Den Gegenpol zu diesen Verteidigern der bisherigen Verkündigung stellt das Buch eines Schweizer Systematikers, U. Neuenschwander, dar [41]), dem Bultmann noch nicht radikal genug ist! Dankenswert ist der Überblick, den er über die Geschichte dieser mythologischen Auffassung des Neuen Testamentes seit D. F. Strauß und über die verschiedenen Versuche, dieses Problem zu bewältigen, verschafft. Er gibt ohne weiteres zu, daß auch Jesus selbst diesem mythologischen Denken verfallen gewesen sei. Sein eigener Standpunkt kommt etwa in folgenden Worten zum Ausdruck: „Die Theologie hat das Vorstellungsmaterial der spätjüdischen Mythologie ohne Vorbehalte preiszugeben. Sie muß diese Lage offen und klar zugeben. Die Theologie hat sich positiv nur um die Erhellung der Gottesbeziehung und um den Aufbau der christlichen Existenz zu bemühen, wie sie vorliegen in der gewaltigen Erscheinung Jesu von Nazareth“ [42]). Ferner: „Unser Verhältnis zum Neuen Testament ist auf der ganzen Linie ein gebrochen-kritisches“ [43]). Während Bultmann noch an der Verkündigung der Auferstehung Jesu festhält, lehnt Neuenschwander diese „Abschwächung“ ab und verlangt eine kritische Weiterführung des Bultmannschen Programms [44]). Der Mythus in jeglicher Form sei keine dogmatische Möglichkeit mehr, sondern nur noch eine psychologische und ästhetische [45]).

Schlußwort

Der katholische Theologe könnte geneigt sein, diese Auseinandersetzung im „anderen Lager“ als eine Entwicklungsphase der liberalen Bibelkritik zu betrachten und einfach den Kampfruf gegen den modernen Unglauben zu erheben. Das hieße aber, die Augen vor ernsten Problemen verschließen und die Glaubensnot unserer Zeit nicht verstehen wollen. Wir können uns nicht bei der Beobachtung beruhigen, die ein Pfarrer aus Prag in einem Briefe äußert: „Ich kann die Frage nicht unterdrücken, warum gleichzeitig die Katholische Kirche in den von Ihnen genannten Ländern, d. h. in Deutschland, Frankreich, bei uns und gewiß auch in England oder Amerika,

39) W. Mundle, Der Glaube an Christus und der historische Zweifel, Metzingen/Wttbg. o. J. (1950).
40) ThLZ 76 (1951) 165/8.
41) U. Neuenschwander, Protestantische Dogmatik der Gegenwart und das Problem der biblischen Mythologie, Bern 1949.
42) a. a. O. 174.
43) a. a. O. 191.
44) a. a. O. 205 f.
45) a. a. O. 218.

bedeutende Anziehungskraft ausübt, ohne durch das unverneinbare Mythologische an ihrer Lehre gehemmt zu sein? Und man kann nicht sagen, daß das nur bei dem weniger kritischen, durch die Wissenschaft und Philosophie nicht durchgegangenen Bevölkerungsteil der Fall ist!“ [46]). Wenn eine solche Auseinandersetzung schon weit in den geistigen Raum, in dem wir leben, hineingetragen ist, dann muß auch der katholische Exeget, Fundamentaltheologe, Dogmatiker diese Fragen zu klären trachten und der Seelsorger darüber Bescheid wissen. Der Gegenstand ist hoch genug; es geht um die Jesusfrage: „Für wen halten mich die Menschen?“

46) Pfarrer Dr. J. B. Soucek, Prag, an Pfarrer G. Harbsmeier, Reiffenhausen bei Göttingen, abgedr. in „Kerygma und Mythos“ 166.

Ganzheit im christlichen Frömmigkeitsleben

Von Eduard Weigl, München

Hauptsache im christlichen Frömmigkeitsleben sind Gottes- und Nächstenliebe, ihre unmittelbare Auswirkung in den grundhaften Tugenden. Die Äußerungen dieses Tugendlebens sind höchst mannigfaltig. Einzelnes Grundsätzliche hat der Seelsorger hiebei wohl zu beachten. Zunächst ist es der Grundsatz: Das Feld der christlichen Frömmigkeit darf nicht verengt und vereinseitigt werden, es muß allseitig und ganzheitlich bleiben.

Ganzheitlich ist das christliche Leben, wenn es die menschliche Persönlichkeit mit all ihren Kräften und Anlagen umschließt. Der totale Mensch, sein ganzes Wesen wird zur Liebe, zum Dienste Gottes und ähnlich zum Dienste des Nächsten aufgerufen. „Du sollst Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deinem ganzen Gemüte und mit all deiner Kraft“ (Mk 12,29 ff.)[1]. In Befolgung dieser Weisung fordert die Kirche in ihrer Liturgie, besonders in den Sonntagsorationen die Gläubigen immer wieder zu dieser Ganzheit auf: ut corpore tibi famulemur et mente (Dom. 1 p. Pent.) . . . et mente et corpore pariter expediti, quae tua sunt, liberis mentibus exequamur (Dom. 19, p. P.)[2]. Diese Ganzheit bedeutet es auch, wenn die Kirche ihre bestellten Diener, die Geistlichen, alle Tage beten läßt, daß unsere Reden, unsere Gedanken, unsere Werke sich so gestalten mögen, daß es recht und gut ist, daß wir es verdienen, ein richtiges Leben in wahrer Gesundheit und Freiheit zu führen (ut te auxiliante salvi et liberi esse mereamur)[3].

1. Zum Innern muß das Äußere, zu Gesinnung und Glaube muß Bekenntnis, zu Bekenntnis die Tat kommen. Glaube und Leben gehören zusammen, sie bilden eine Einheit und dürfen nicht auseinanderfallen. Ein Wort- oder Namenchristentum genügt nicht, ebensowenig stärkste Orthodoxie, wenn sie sich nicht zu Werken, auch zu Werken der Nächstenliebe aufschwingt. Auch darf Religion nicht ohne weiteres zur Konfession verengt und auch da nicht wieder auf die strengere Richtung eingeschränkt werden. Der barmherzige Samaritan fragte nicht lange, er half. Sein Herz war weiter, es war christlich. „Der Glaube ohne die Werke ist tot“ (Jak 2,17). „Werdet Vollbringer, nicht bloß Hörer des Wortes“ (Jak 1,22 ff.)! „Kindlein, wir wollen lieben nicht mit Worten, und der

1) Vgl. Lk 10,27, Mt 22,37. Die Vielheit der Ausdrücke: ex holaes taes kardias sou kai ex holaes taes dianoias sou kai ex holaes ischyos sou umfaßt das ganze Denken, Wollen und Streben des Menschen. Ex hol. t. dian. s. dürfte am besten zu geben sein: mit deinem ganzen Sinnen und Streben.

2) Vgl. lectio brevis der Prim an Sonn- und Ferialtagen: Dominus autem dirigat corda et corpora nostra . . . Oratio Dom. 2. Quadrag.; Dom. Pass.; feria V. infr. Oct. Paschae: Una sit fides mentium und pietas actionum.

3) Schlußgebet des 1. und 2. Teils der Prim.

Zunge, sondern in der Tat und Wahrheit" (1 Jo 3,18). Was das Evangelium immer wieder predigt, bestätigen die Kirchenväter. Augustinus mahnt in dieser Beziehung die Katechumenen: „Man kommt dir auf die Spur und lernt dich richtig kennen, o Christ, wenn dein Handeln anders als dein Bekenntnis ist, treu zwar dem Namen nach, anders im Vollbringen des Werkes. Du bist deinem Versprechen nicht treu. Jetzt gehst du in die Kirche, um Gebete über Gebete zu verrichten, nach kurzer Zeit rufst du bei den Schauspielen mit den Schauspielern unziemliche Worte. Was hast du mit dem eitlen Gepränge des Teufels zu tun, dem du widersagt hast?" [4]). Umgekehrt muß zur äußeren christlichen Betätigung, zur Handlung die innere sittliche Haltung treten, weil sonst eine rein äußere Buchstaben- oder Formenfrömmigkeit entsteht. „Nicht lediglich", so bemerkt Leo der Große in einer Fastenrede, „in der äußeren Enthaltung von Speise besteht das Wesen unseres Fastens. Fruchtbar und wirksam wird dem Körper die Speise nur dann entzogen, wenn zu gleicher Zeit das Innere, der Sinn des Menschen vom Schlimmen abgezogen wird" [5]). Freilich hat in diesem Punkte der Seelsorger vorsichtig und weise zu handeln. Einfache Leute, namentlich die ländliche Bevölkerung hängt stark am äußeren Christentum. Dies ist greifbar, sichtbar, befriedigend. Dies Moment darf nicht geringgeschätzt werden, man muß es anerkennen und loben. Unbedachte Äußerungen würden Verwunderung und Anstoß erregen. Aber so gut und wertvoll, ja unentbehrlich das traditionell-konservative Element im Religiösen ist, die äußere Übung muß immer wieder durch innerliche Erfassung ergänzt und belebt werden, damit es nicht zur reinen Veräußerlichung kommt, zu einem Christentum, das nur mehr Gewohnheit oder Fassade ist. Man muß geradezu staunen über das hohe Maß von äußerer Leistung bei Wallfahrten, Bittgängen etc., wie solches beim gläubigen Landvolk noch üblich ist. Es ist aber zu wünschen und dahin zu arbeiten, daß diese Frömmigkeit auch im häuslichen Kreise und in den nachbarlichen Tugenden sich auswirke.

Auf derselben einseitigen Linie liegt das Stimmungschristentum, das an äußerer Feierlichkeit eine Weile sich begeistert, aber nicht vorhält, wenn der Alltag kommt und die Schwierigkeiten beginnen. Hier fehlt es gleichfalls am inneren Erfassen der christlichen Wahrheiten. Sie sind nicht zum Verstand und Willen vorgedrungen, haben nur die Gemütsseite berührt, die freilich, namentlich zum Beginn des christlichen Interesses, ungemein wichtig ist. Gemüt, Verstand und Wille müssen zusammenhelfen und vom Seelsorger gleichmäßig bearbeitet werden, nicht eines ohne das andere: zum Willen und Verstand das Gemüt, zum Gemüt Wille und Verstand. Also nicht trockene Unterweisung in Predigt, Mahnung und Lehre, sondern lebendig, aus innerem Gefühl und Überzeugung heraus, aber auch nicht gefühlsüberbetont, sondern auf Verstand und Wille den Unterricht in erster Linie einstellen!

Im gottesdienstlichen Leben bietet sich viel Gelegenheit zu sentimentalen Formen. Man denke an jene Predigten, die zu sehr auf das Gefühl abgestellt sind, an manche Liedertexte und Melodien, welche Weichlichkeit

4) Diese Stelle wird im Brevier an vigilia Pentecostes, lect. 6, als von Augustinus, De symb. ad catech., stammend zitiert. Sie findet sich bei Migne 40, 661, wird aber Augustinus abgesprochen.
5) Serm. 42 (Migne 54, 276).

verraten, an all das, was Augen- und Ohrenweide ist, auch an die Barockheiten in Ornaten und Paramenten. Den einen, den Gemütsmenschen, mag dies gefallen, andere stößt es ab. Das Richtige liegt in der Mitte. Leben ja, auch im gottesdienstlichen Bereich, aber gesundes Leben! Das Richtige liegt in der Totalität, in der Zusammenfassung und Harmonisierung, d. h. in der Synthese der Kräfte nach innen und außen.

2. Der Meister der modernen Frömmigkeitsauffassung, Franz Sales, beschreibt in seinem Büchlein „Anleitung zum gottseligen Leben" gleich im ersten Kapitel so schön die wahre, totale Frömmigkeit. Er führt aus, daß sich jeder gerne die Gottseligkeit nach seiner persönlichen Neigung und Einbildung zurechtlegt. „Wer gern fastet", sagt er, „hält sich für recht gottselig, wenn er fastet, mag auch sein Herz voll Groll sein, mag er kein Bedenken tragen durch Ehrabschneidung und Verleumdung den Nächsten zu schädigen. Ein anderer hält sich für gottselig, wenn er Tag für Tag eine große Zahl Gebete hersagt, obwohl er kein Bedenken trägt, gegen seine Hausgenossen lieblos zu sein . . ." Der Heilige sagt dann zum Schlusse so richtig: „Die wahre und lebendige Gottseligkeit, o Philothea, setzt die Liebe Gottes voraus. Ja, sie ist nichts anderes als die wahre Liebe zu Gott . . . und es gehört zur wirklichen Liebe, daß sie uns dahinbringt, alle Gebote Gottes überhaupt und in ihrem ganzen Umfang zu erfüllen." Dieses Übel des Auswahlchristentums ist heutzutage besonders verbreitet, namentlich sind es die Fragen des Mein und Dein, die bei sonst gewissenhaften Personen ohne Scheu übertreten werden. Wahrlich, es geht nicht an, sich ein Auswahlchristentum zurechtzulegen und wichtige Stücke beiseite zu lassen. „Wer das ganze Gesetz beobachtet, aber in einem Stücke fehlt, verfehlt sich gegen das Ganze" (Jak 2,10). Warum? Er verfehlt sich gegen die Liebe, an welcher alle Gesetze hängen. Das Sittengesetz ist ein Ganzes und verlangt für alle Vorschriften Beachtung.

3. Wenn das christliche Leben ganzheitlich ist, umspannt es das ganze Evangelium, seine Wahrheiten und Heilsmittel in harmonischer Weise. Darum keine Singularisierung einzelner Stücke!

Es darf nicht so sein, daß einzelne Wahrheiten ungebührlich herausgehoben und überspitzt werden, dies in einer Weise, daß alle religiöse Betätigung durch diese oder jene Form hindurchgehen müßte oder daß durch solche Überbetonung wichtige Stücke ungebührlich in den Hintergrund gedrängt oder gar verdrängt würden. Derartige Singularisierung bedeutet jeweils eine unberechtigte Verengung des Frömmigkeitsfeldes und der Frömmigkeitsäußerungen. Diese und jene Formen dürfen nicht als die einzigen und alles beherrschenden hingestellt werden.

So hat man stark übertrieben mit den Formen: marianische Frömmigkeit (per Mariam), eucharistische Frömmigkeit (Kommunionfrequenz), nur Liturgie, nur Messe, nur communio infra missam, nur in jener Messe kommunizieren zu wollen, in welcher die Hostien konsekriert werden[6]).

[6]) Wenn auch die Kommunion mit in der Meßfeier konsekrierten Hostien als ideale und „lobenswerte" Kommunionfeier anzusehen ist (vgl. Enzyklika Mediator Dei), so darf eine andere Form keineswegs geringer geschätzt werden. Die Kirche läßt, wie aus den Rubriken des Rituals und auch aus der Enzyklika über die Liturgie erhellt, jede justa causa für die Kom-

Ähnlich ist es in Fragen der lateinischen Kultsprache. Manche Kreise sind ängstlich darauf bedacht, daß der Muttersprache im Kult ja kein zu großer Raum gewährt werde [7]). Auch bei religiösen Übungen sehen wir manchmal eine besondere Hochsteigerung. Desgleichen dürfen Exerzitien, Missionen und derartige Veranstaltungen nicht singularisiert werden. Sie sind und bleiben treffliche, aber immerhin außerordentliche Mittel des Frömmigkeitslebens.

Von besonderen Fällen, welche die Heilsnotwendigkeit oder die allgemeine Wichtigkeit der Akte betreffen, abgesehen, gilt also das Gesagte auch von den Sakramenten (Eucharistie und Bußsakrament) und der Liturgie, die ja an sich erstrangige und, was Eucharistie betrifft, höchst vollendende Mittel des Frömmigkeitslebens sind [8]). Man muß sich eben bewußt bleiben, daß es außer und neben den Sakramenten und neben Liturgie noch unzählige außersymbolische Formen des Kommens des göttlichen Geistes und der Annäherung und Verbindung mit Gott im pneumatischen Geschehen und Erleben gibt. Nicht bloß von einer sakramentalen und liturgischen Gegenwart Christi läßt sich reden, auch von einer pneumatischen. Man wird wohl sagen müssen: Sakramentale und liturgische Gegenwartsweise sind nur bestimmte, hervorragende Arten der mystischen Gegenwart Gottes, der Gemeinschaft mit Gott. So löblich es also ist, die Sakramentsfrömmigkeit, die liturgische oder eine andere Form zu pflegen, wäre es doch einseitig, nur solche Formen zu achten und gelten zu lassen. Es wäre irreführend, so konstruktiv zu verfahren, daß einzelnes an die Spitze gestellt und alles andere darauf bezogen oder dem untergeordnet werden müßte.

Ohne Zweifel, alle Heilsgnade geht von Christus aus, der als passus und gloriosus zur Rechten des Vaters ist. Er ist Mittler aller Gnaden. Die Mittel der Zuwendung sind verschieden. Wohl sind Messe und Eucharistie die höchst qualifizierten Mittel. Sie nehmen, weil sie eine Erneuerung der Opfertat Christi und eine Teilnahme an derselben darstellen, eine zentrale Stellung im Heilsgeschehen ein. Das bedeutet aber noch nicht, daß alles auf Messe und Eucharistie ausgerichtet werden müßte. Wir sehen aller-

---

munion extra oder intra missam mit vorher konsekrierten Hostien gelten. Zudem weist die Geschichte den weitverbreiteten Brauch auf, daß die Gläubigen die Kommunion vielfach nach Hause trugen und sich anstandslos selber, also extra missam, kommunizierten. Dies auch in Zeiten des Friedens. Auch sei noch bemerkt, daß nichts berechtigt, bei Kommunion intra missam und mit neukonsekrierten Hostien eine höhere Gnadenwirkung anzunehmen. Entscheidend ist in diesem Punkt der Grad der Gottesliebe beim Empfänger der Kommunion. Übrigens eignet sich obengenannte Form wegen mancher Schwierigkeiten wenig für die Allgemeinheit. Sie mag bei kleinen, geschlossenen Kreisen Anwendung finden.

7) So gibt es Kreise, welche bei Spendung der Kommunion innerhalb und auch außerhalb der Messe die deutsche Formel meiden. Es gab eine Zeit, wo man den altherkömmlichen Brauch, bei Rorateämtern ein würdiges deutsches Lied beim Offertorium zu singen, auf das allerschärfste bekämpfte. Man ist, Gott sei Dank, in neuerer Zeit toleranter und einsichtiger geworden und hat auch amtlicherseits der Muttersprache im liturgischen Bereich mehr Platz eingeräumt. Früher wurde auch den Volksandachten der liturgische Charakter ohne weiteres abgesprochen, weil sie nicht in den liturgischen Büchern geordnet sind und in der Muttersprache stattfinden. Sie sind aber ein sehr beachtenswertes Stück des Gottesdienstes, gerade jener Teil, für den das Volk unmittelbares und großes Verständnis mitbringt. Darum ungemein wichtig für Frömmigkeit und Kultus. Die kirchlich geleiteten Volksandachten haben unzweifelhaft liturgischen Charakter, mag es auch nicht Liturgie im strengsten Sinn des Wortes sein. Auch CJC c. 1257 widerspricht nicht dieser Auffassung.

8) Streng genommen, gehört die Sakramentsfrömmigkeit in den liturgischen Bereich. Da aber die Sakramente, voran die Messe eine so hervorragende Stelle einnehmen, ist es nicht unberechtigt, sie aus der Unzahl der liturgischen Frömmigkeitsakte herauszuheben. Auch geschichtlich hat sich der allgemeine und umfassende Begriff sacramentum (mysterium) auf die wichtigsten Heilsmittel spezialisiert.

dings, daß im Laufe der Entwicklung die Tendenz dahinging, die wichtigsten religiösen Akte in die Messe zu verlegen oder mit ihr und mit Sakramentsempfang in Verbindung zu bringen (Ordination, Eheabschluß und Ehesegen, Segnung von Speisen, Abschluß von Verträgen . . .). Aber diese Verbindung ist keine wesentliche und innerlich notwendige. Die kirchliche Praxis kennt zu allen Zeiten die selbständige Vornahme dieser Handlungen. Nur im Falle von Ordination und Einkleidung hält sie daran fest, obwohl auch hier in alter Zeit eine Verbindung nicht immer bestehen mochte, wie sie auch innerlich nicht notwendig ist. Indem der Christ im Glauben und in der Hingabe an Gott, in der Liebe zu Gott tätig ist, umfaßt seine Gesinnung, sein Tun das ganze Heils- und Erlösungswerk, auch wenn er nicht ausdrücklich auf die Höchstwerte Bezug nimmt. Implicite ist es in seinem Wirken und Tun enthalten, klingt und schwingt innerlich mit. Als lebendiges Glied Christi hat der Christ an der Gesamtheit von Werk und Gnade Christi teil. Von Wichtigkeit ist, daß Pius XII. eine Reihe irreführender Singularisierungen und Abirrungen vom herkömmlichen Frömmigkeitsleben zurückgewiesen und der guten Tradition ihr Recht gewahrt hat. (Enzyklika über die hl. Liturgie, 1947, vgl. auch Schreiben an den Bischof von Mainz, 1944.)

Man verstehe uns recht. Nicht den einzelnen Frömmigkeitsarten, auch nicht ihrer Rangstellung soll zu nahe getreten werden, wohl aber deren Singularisierung und überkonstruktiven Behandlung, der verengenden und ausschließlichen Betonung einzelner Stücke. Wie mannigfaltig ist die Darstellung der Frömmigkeit und die Aufmunterung hiezu in den Apostelbriefen, sowohl beim einzelnen Apostel selber wie bei den Aposteln im Vergleich zueinander! Vielseitig und doch einheitlich, zuletzt alles auf Gott und Christus bezogen! Die Kirche bietet in ihrem Kirchenjahr reichen Wechsel und läßt alle Wahrheiten und alle Formen der Frömmigkeit zur entsprechenden Geltung kommen, seien sie nun trinitarisch, christologisch, eucharistisch, marianisch oder Heiligenkult.

4. Keine Singularisierung religiöser Wahrheiten, aber auch keine Verabsolutierung der religiösen Mittel! Sie mit dem Zwecke verwechseln und ohne weiteres an erste Stelle rücken.

Wir gewahren im christlichen Leben des öfteren, daß die Zugehörigkeit zur Kirche, die Teilnahme an ihrem kultischen Leben und an den Übungen der Frömmigkeit schlechthin als die Kennzeichen des guten Christen angesehen werden. Wir erleben es, daß Christen, die in betonter Weise es sein wollen, daß Kommunikanten, Meßbesucher, Marienverehrer, daß selbst „Propheten und Lehrer" in Hauptpunkten des christlichen Lebens versagen oder zu wünschen übriglassen. Dies kommt von der einseitigen und allzu äußeren Auffassung bzw. Anwendung der religiösen Mittel und Übungen. Diese werden ohne weiteres dem Zwecke gleichgesetzt und verselbständigt. Statt zum Geiste und Inhalt derselben vorzudringen, bleibt man bequemer bei ihrem bloßen Gebrauch stehen und schmeichelt sich, beim Richtigen zu sein.

Es ist immer wieder zu betonen: Ob es sich um Liturgie, um Sakramente, um andere religiöse Betätigung handelt, alles ist zunächst nur Hilfe

und Mittel zur Gottverähnlichung. Diese Mittel, mannigfachster Art, sind an sich und objektiv, wie Augustinus wiederholt im Anschluß an 1 Kor 13 bemerkt[9]), guten und schlechten Menchen zugänglich. Es kann von ihnen ein guter, schlechter oder fruchtloser Gebrauch gemacht werden. Darum erkenne man am Gebrauch dieser Mittel nicht immer den wahren Jünger Christi, wohl aber im Punkte der wahren Gottesliebe. Diese ist, wie der Kirchenlehrer weiter bemerkt, jene vestis nuptialis, die man besitzen müsse, um zum ewigen Gastmahl zugelassen zu werden[10]). Diese ist, weil Gottverähnlichung, das wirklich Singuläre, das Absolute im Frömmigkeitsleben, das zuerst und zuletzt Anzustrebende, sei es, daß die Frömmigkeitsakte schon aus dieser Gesinnung hervorgehen oder erst zu ihr hinführen. Der Christ darf nicht vergessen, daß die Frömmigkeit wesentlich im Willen liegt, im Willen, Gott zu lieben und zu ehren in allen Formen des Lebens, alles aus der Fülle des christlichen Glaubens und der Liebe zu tun. Dies ist der Zauberstab zu allem Guten und Gottgefälligen, dies macht die Größe und die Ganzheit des christlichen Lebens aus.

Wir sehen die fundamentale Wahrheit ausgesprochen: Das ganze christliche Heilsgeschehen baut sich auf Glaube und Liebe, kürzer gefaßt, auf die vom Glauben getragene Liebe auf. Sie bildet die Grundlage für das Sakraments- und Kultleben, ist in allen Frömmigkeitsakten enthalten als deren Grund, deren Mitte, deren Ziel[10*]).

5. Das christliche Leben, wenn es ganz und unverkürzt ist, stellt sich nicht als ein bestimmter Ausschnitt, als ein Teil der Lebensbetätigung dar, es umfaßt den ganzen Lebensbereich. Demgemäß ist Christlichkeit nicht auf rein Übernatürliches einzuschränken.

Wir gewahren im praktischen Leben der Menschen zwei entgegengesetzte Richtungen. Die einen sind geneigt, im Religiös-Jenseitigen (Metaphysischen) zu übertreiben, das Irdische loszutrennen und zu verabsäumen. Andere übertreiben im Irdischen, vergraben sich ins Irdische und vergessen auf das Ewige. Beide Teile sind zu verurteilen, sie verkennen das menschliche Leben und seine Aufgaben. Hier gilt der Satz: Nicht das eine ohne das andere. Eine gesunde Verbindung beider Forderungen, Harmonie zwischen Natürlich und Übernatürlich — dies gibt den ganzen Menschen mit seinen irdischen und ewigen Aufgaben.

Wir sehen es immer wieder bestätigt: Man kommt auf die Dauer nicht zurecht, wenn man die ewigen Werte vernachlässigt. Und ebenso kommt man nicht weit, wenn man den gesunden Menschenverstand ausschaltet,

---

9) Vgl. serm. 90 c. 5 f. (Migne 38, 561 f.), serm. 95 c. 7 (Migne 38, 583 f.).

10) Vgl. noch die schöne Stelle in Enarr. in Psalm 103: Serm. 1 c. 9 (Mg 37, 1343 f.), wo ausgeführt wird, daß die natürlichen Gaben Gottes allen Menschen gemeinsam sind. Ähnlich ist's mit den munera ecclesiae, wie Taufe, Eucharistie, andere Sakramente, Prophetie . . . Zum Schlusse heißt es: ergo praeceptum caritatis super coelos! Ähnlich sermo 138 c. 2 (Mg 38 . . . Mg 38,764): . . . Illa quidem magna sunt, sed si ego haec sine caritate habeam, inquit, non illa, sed ego nihil sum . . . Adde caritatem, prosunt omnia, detrahe caritatem, nihil prosunt cetera. Daß unter caritas nicht bloß Gottes-, sondern auch Nächstenliebe zu verstehen ist, vgl. Tract 65 in Joan. evang. c. 3 (Mg 35, 1809).

10*) Vgl. 1 Kor 13,13: Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec. Maior autem horum est caritas. Nachdem der Apostel auf die oikonomia theou hae en tae pistei hingewiesen, sagt er 1 Tim 1,5: Finis praecepti (paranggelias = Heilsverkündung) est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta.

die natürlichen Kräfte und Verpflichtungen geringschätzt und Utopien nachläuft. Ja Christus und die Apostel betonen immer wieder die allgemeinen menschlichen Verpflichtungen. Sie sprechen von den allgemeinmenschlichen Tugenden, den grundhaften Werten, weit mehr als von den Dingen, die manche als die wichtigsten voranstellen. Kein Satz ist wahrer als der alte Grundsatz: Hilf dir selbst, so hilft dir Gott! Er ist dann als Schöpfer und Erlöser natürlich wie übernatürlich mit den menschlichen Kräften und dem menschlichen Streben. Schon früher wurde an anderer Stelle betont, daß die Übung der grundhaften Tugenden zu den Hauptsachen des christlichen Lebens gehört, ja die Hauptsache ist, daß mangels dieser Punkte alles andere Luftgebilde ist. Die Sachlage ist doch diese: Das Christentum bejaht das Geschaffene, Naturhafte und Grundlegende, stellt es aber auf ein neues Fundament. Dieses neue Fundament ist Christus, der neue Adam. Der zum wilden Zweig herabgesunkene Mensch wird in einen edlen Ölbaum eingepflanzt (Röm 11, 17/24), die gewöhnliche, für sich keine Frucht bringende Rebe dem fruchtbaren Weinstock eingegliedert[11]). Sie ruht nun auf neuer Wurzel, auf neuer Grundlage ohne ihre natürlichen Gegebenheiten einzubüßen. Wie im einzelnen dieser Vorgang ist, mag Geheimnis bleiben. Von diesem Standpunkt aus besteht das Christentum auf der entschiedenen Forderung, die natürlichen Anlagen in dem neuen gnadenhaften Sein zu entfalten, weiter auszubauen und zu vervollkommnen. Dies wird durch die reichen Mittel, welche dem Christen zur Verfügung stehen, möglich. Es wird ihm möglich, höher zu steigen einerseits in der Überwindung des Bösen, anderseits im Fortschreiten zur Tugend.

So ist es Lehre der heiligen Schrift und der erstklassigen Theologie[12]). Nur Theologen zweiten und dritten Ranges konnten sich in einer Weise auf das Übernatürliche stürzen, daß das Natürliche fast nicht mehr zur Geltung kam. Sie wollten es nicht leugnen, haben es aber in ihrer Einseitigkeit verkannt. Ebenso kurzsichtig würde der Seelsorger handeln, wenn er das christliche Leben nicht als eine Einheit von Natürlich-Übernatürlich fassen würde, wenn er die Pflege des Allgemeinmenschlichen außer acht ließe. Ihm, als christlichen Erzieher des Volkes, steht die Wahrheit vor Augen: Der Mensch, in eine Welt der Endlichkeit und Beschränktheit, leider auch Verderbtheit versetzt, besitzt göttliche Kräfte. Das Leben ist nicht so aufzufassen, als ob Gott allein alles täte oder tun sollte, oder als ob der Mensch allein alles vollbringen könnte. Es heißt: alle Kräfte des Irdischen anspannen und ausnützen, sie nicht verabsäumen und überspringen wollen. Es heißt nicht am Irdischen hängenbleiben, auch der höheren, übernatürlichen Inspiration Raum geben. Dieses Mobilmachen und Zusammenwirken natürlicher und übernatürlicher Kräfte gibt den neuen christlichen Menschen, formt den Edel- und Vollmenschen[13]), der nach dem Bild und Gleichnis Gottes ist.

---

11) Joh 15,4: palmes non potest ferre fructum a semetipso.

12) Von jeher wurde christlicherseits auf den Zusammenhang zwischen Natur und Übernatur hingewiesen und erstere als die unersetzliche Grundlage der letzteren betrachtet. Der Satz: Gratia praesupponit naturam kennzeichnet zur Gegnüge diese Auffassung. Seit längerem wird auch wieder praktisch diese Wahrheit betont. Vgl. Laros, Pfingstgeist über uns, S. 195, C. Feckes, Natur und Übernatur, 1949.

13) Vgl. Novus homo: Eph 4,24, Kol 3, 10. Nova creatura: 2. Kor 5,17, Gal 6, 15. Homo coelestis: 1 Kor 15, 47 ff. Wenn in neuerer Zeit da und dort die Rede ist, das Wesenhafte des Christen-

6. Noch weniger ist Christlichkeit auf die rein religiöse bzw. kirchliche oder gottesdienstliche Tätigkeit einzuschränken.

Mag man auch zur Kennzeichnung der unmittelbaren Richtung, worauf die Betätigung geht, von profaner und kirchlicher Tätigkeit sprechen, so darf diese Bezeichnung keineswegs zu einer Geringwertung der ersteren gegenüber der letzteren führen. Ist sie nicht etwas Großartiges, eine Pflichterfüllung erster Ordnung, die gewissenhafte Arbeit in Familie, Haus, Beruf und Stellung, die Arbeit an der Erziehung einer sittlichen Persönlichkeit oder an der Belebung des bürgerlichen Gemeinwesens, an der Gestaltung und Regierung des Staatswesens nach den Grundsätzen von Recht und Sittlichkeit! Was gibt es prächtige Menschen in Wissenschaft und Wirtschaft, an denen man seine helle Freude haben muß, Männer, die als Pfadfinder und Bahnbrecher von beispielloser Hingabe an ihren Beruf getragen sind, beseelt von unbeugsamer Pflicht zur Wahrheit, von nie erlahmender Arbeitskraft! Und wie im großen, so im kleinen. Sicherlich steht diese Tätigkeit, wenn sie edlen Motiven entspringt, höher als so manches äußere Rankenwerk des engeren kirchlichen Bereichs. Solchen Menschen gebührt das Lied vom braven Mann. Das heißt doch Anwendung der vom Schöpfer gegebenen Kräfte und verdienstliche Einfügung in den ordo rerum. Auch das ist gottgewollter und gottgeweihter Dienst und wenn es sich um Gläubige handelt, die aus dem christlichen Glauben heraus ihre Pflicht zur Ehre Gottes und zum Wohle des Nächsten und Volkes tun, ist dies christliche Betätigung im besten Sinn des Wortes. Mit Recht wird in neuerer Zeit dieser Hochwert der Laienarbeit wieder stärker betont. Es ist aber, wenn die sogenannte profane Tätigkeit als gottgewollt und gottgefällig, wie es ihr gebührt, hingestellt wird, keineswegs notwendig, in so betonter Weise von „Laienpriestertum", von „Priestertum der Frau", von kirchlichem Weltdienst zu sprechen [14]). Der Christ soll wissen, daß der Erlöser zur Rechten des Vaters als oberster Liturge alle rechten und guten Werke dem Vater übermittelt [15]). Er weiß, daß stete Pflichterfüllung und guter Lebenswandel durchaus die Bedeutung haben, die Kräfte Christi zu verkünden (1 Petr 2,9), daß das Rechttun (benefacere, agathopoiein, kalopoiein, eupoiein) auch auf profanem Gebiete der Wille Gottes und Aufgabe des Christen ist (1 Petr

tums bestehe im Übernatürlichen, die Sakramente seien nicht dafür da, die Menschen besser zu machen, solche Auffassung sei eine Nachwirkung des Geistes der Aufklärung, die Gnade soll uns nicht besser machen, sondern gerecht im biblischen Sinne, die sittliche Besserung ergebe sich erst als Konsequenz, — so sind solche Ansichten reichlich schief und mißverständlich. Sie trennen zu sehr Natürliches und Übernatürliches, drängen das Natürliche zu sehr in den Hintergrund. Freilich ist Christus gekommen, die Menschen besser, pflichtbewußter und eifriger zu machen (vgl. Tit. 2, 12 f.), freilich sind die Sakramente Mittel, die Menschen besser zu machen. Sie werden es auf der Grundlage des natürlich-übernatürlichen Lebens, in natürlich-übernatürlichem Sein mit Hilfe des christlichen Glaubens und seiner Heilsmittel.

14) Der nächste Sinn des regale sacerdotium ist: Die Christen nehmen bei wahrhaft christlicher Betätigung als neutestamentliches „Volk Gottes" teil am ewigen Priestertum Christi. Es soll also nicht der Eindruck entstehen, daß die sogenannte Laienarbeit, weil sie nicht unmittelbar priesterlich ist, etwa geringwertig wäre. Sie liegt nur auf einer anderen Linie im gesamten sacerdotium Christi, das allgemeines und spezielles Priestertum umfaßt. Damit ist nichts gegen die besondere kirchliche Hilfsarbeit der Laien zur Unterstützung der Geistlichen gesagt, die höchst wertvoll ist und immer notwendiger wird.

15) So die Vätertheologie im Anschluß an Hebr 7, 25; 9, 24, Röm 8, 34, insbesonders Cyrill v. Alex. Schon der Polykarpbrief 12, 2 (siehe Monumenta ecclesiae liturgica I p. 68 n. 470) spricht diese Wahrheit aus. Dort heißt es: „Gott, der Vater unsers Herrn Jesu Christi, und er selber, der ewige Hohepriester, der Sohn Gottes Jesus Christus, baue euch auf im Glauben und in der Wahrheit, im Geiste jeglicher Güte, ohne Zorngefühl, in Geduld und Langmut, in Ertragung des Schweren, in Keuschheit!"

2,15)[16]). Dabei bleibt als Forderung und Pflicht bestehen, daß nach Möglichkeit einzelne Zeiten und Stunden von Jahr und Tag der unmittelbaren und engeren Frömmigkeitsäußerung geweiht sein müssen. Dies soll wieder inspirierend auf die außerkirchliche Betätigung wirken.

Diese engere Frömmigkeitsäußerung pflegt man mit dem Ausdruck „Gottesdienst" zu bezeichnen. Tatsächlich sind ja die gesamte Tätigkeit des gläubigen Menschen, nicht bloß die kirchliche, nicht bloß die besonderen Augenblicke liebenden Aufschwungs zu Gott ein Gottesdienst. Aber dieser Begriff hat sich nun einmal verengt und wird nur mehr für den amtlichen (kirchlichen) Gottesdienst gebraucht. Dabei möge es bleiben. Ähnlich hatte ursprünglich auch der Ausdruck leitourgia weitere Bedeutung, bis er auf den amtlichen Gottesdienst eingeschränkt wurde.

Wie schief und oberflächlich ist daher die Auffassung mancher Kreise, die rein kirchliche Betätigung sei das eigentliche Kennzeichen der Frömmigkeit und der Beweis eines tätigen Christentums. Sonst gutgesinnte Christen, die verzagt sind, daß sie wegen ihrer ausgedehnten Tätigkeit nicht wie andere die Kirche besuchen und die religiösen Übungen mitmachen können, sind auf die richtige Wertung hinzuweisen. Nicht der ist schon ein totaler Christ, der einzelne lobenswerte religiöse Leistungen vollbringt, sondern erst der ist es, der in seinem ganzen Leben, auch im profanen, die christlichen Grundsätze kennt und befolgt. Wo aber im Leben des Christen die Religion ein abgeschlossener Bezirk verbleibt, gleichsam eine geruhsame metaphysische Ecke, wo nicht das ganze Leben von der Religion her im Sinne der Pflichterfüllung durchdrungen und befruchtet wird, dort ist es möglich, daß ein Typus von Christ entsteht, dem es am Abc des christlichen Lebens fehlt, der bei aller scheinbaren Frömmigkeit lieblos, unwahrhaftig, anspruchsvoll ist, der sich wie ein Heide, aber nicht wie ein Christ benimmt. Schuld daran mag sein, daß solche Menschen einseitig erzogen worden sind oder sich einseitig erzogen haben.

Damit hängt zusammen die kleinliche Überbewertung des Äußeren und Sekundären. Leider gibt es auch Christen, die über andere schnell urteilen und ihnen den christlichen Geist absprechen, Menschen, die Mücken seihen und Kamele verschlucken! Und was beanstanden solche Kritiker? Sie vermissen Heiligenverehrung, Teilnahme an Vereinen, Wallfahrten, Prozessionen, communio frequens und dergleichen. Sie nennen lauter Dinge, die nicht pflichtgemäß und an sich sekundär sind. Sie fragen nicht nach den primären Werten, nach den Erstverpflichtungen: Ist er ein gläubiger, gottesfürchtiger Mensch, der seiner Sonntagspflicht nachkommt, ist er gerecht, wahrheitsliebend, ehrlich, verträglich, arbeitsam? Leistet er etwas in seinem Leben, auf seinem Posten?

Woher kommt jene Beurteilung und Verurteilung, die nicht selten in Lieblosigkeit ausartet? Von einem stark verengten, zumeist nur äußerlich erfaßten Frömmigkeitsbegriff, welcher der Auffassung der Kirche und ihrer Liturgie, die immer wieder die Pflichterfüllung im ganzen Lebensbereich betont, ferneliegt. Wo solch verschrobene Ansichten, extreme

[16]) Vgl. Gal 6,9, 2. Thess 3,12 f., Hebr. 13,16, Röm 14,17: „Das Reich Gottes ist Gerechtigkeit, Friede und Freude im Hl. Geiste. Wer in diesen Dingen (en toutois) Christus dient, ist Gott wohlgefällig und bei den Menschen geschätzt." 2. Kor 9,8: ut . . . abundetis in omne bonum opus. Tit. 3,8: bonis operibus praeesse.

Einseitigkeiten auftreten, wird der Seelsorger korrigieren. Er ist darauf bedacht, daß die Gläubigen allenthalben, auch im bürgerlichen Leben, ihre Pflicht tun und das ganze Leben christlich erfassen.

Vielleicht dürfte es nicht schaden, wenn das bürgerliche Leben und seine Äußerungen noch umfänglicher, als es schon der Fall ist, ins amtliche religiöse Leben hineingezogen und anerkannt werden, ähnlich früheren Zeiten. Wir erinnern an das allgemeine Gebet und die Volkslitaneien, worin bei den wichtigsten Gottesdiensten aller Stände und Berufe gedacht wurde [17]). Was wir heute im allgemeinen Gebete noch haben, ist nur ein Überrest der älteren Übung. Auch dürfte am Platze sein, gewissen Grundgedanken des Volkslebens im Kirchenkalender mehr Raum zu geben [18]), dafür verschiedenes weniger Belangreiches wegzulassen. Wir erinnern an die Quatemberbegehung, die nach früherer Auffassung eine Reihe Gedanken umschloß (Aussaat und Ernte, karitative und hygienische Maßnahmen, Familien- und Totengedenken, Ordinationszeiten). Nicht zu reden von der Barockzeit, in der ungemein vieles religiös durchflutet war. Leider ist, wenn man den Ablauf der liturgischen Entwicklung betrachtet, manches religiöse Volksgut verlorengegangen oder in den Hintergrund gedrängt worden. Eine Folge des überstarken Zentralismus! Damit ist zweifellos der Volksfrömmigkeit und seiner ganzheitlichen Entwicklung in einzelnen Ländern Eintrag geschehen. Es wurden dem liturgischen Leben natürliche Wurzeln entzogen. Man hätte sich mehr auf das kirchlich anerkannte Gewohnheitsrecht besinnen und es stärker geltend machen müssen.

Ein schöner Zug der neueren Zeit ist, die ganzheitliche Betrachtung allenthalben in den Vordergrund zu stellen. Dies entspricht der Forderung der Gerechtigkeit, der Wahrheit und Wirklichkeit. Dies bedeutet vollkommene Lebensgestaltung. Unstreitig bedarf es auch seelsorgerlicherseits einer noch stärkeren Hervorhebung und Berücksichtigung der so naheliegenden und gebieterischen Wahrheit vom totalen Christentum. Von gar manchen Christen wird man sagen müssen, daß sie nur das äußere Christentum, nicht auch das innere haben, und umgekehrt wird es auch solche geben, welche nur das innere besitzen, es aber am äußeren fehlen lassen. Andere übertreiben in diesem und jenem Punkte. Aus solchen Einseitigkeiten heraus entspringen Mängel, Fehler, schwere Fehler. Wenn man geistlicherseits geneigt ist, manche Punkte mehr, als ihnen gebührt, zu betonen, auf äußere Formen und Formeln zu sehen, auf die Zahl der religiösen Übungen, so ist diese Erscheinung recht begreiflich. Solche Haltung fällt in die Augen, ist faßbar, zu einem Teile durchaus notwendig, ist aber für sich allein keineswegs ausreichend. So würden wir nur halbe Christen heranbilden. Wenn wir aber das ganze Gebot der christlichen Liebe zur Geltung

---

17 Wir treffen solche Litaneien, auch im Sinne von Laudes, Akklamationen, etwa von der Zeit Gregors des Großen bis ins 16. Jahrh. und vereinzelt noch weiter herauf in reicher Verwendung inner- und außerhalb der Messe: zunächst am Schluß der Katechumenenmesse oder Anfang der Gläubigenmesse, später nach dem Kyrie der Messe, im Brevier bei den Preces. Eigentlich sind sie Ersatz und Weiterbildung des alten umfänglichen Gemeindegebets.

18) Ohne so weit zu gehen, wie Vorschläge in der Aufklärungszeit wollten, könnten in die Liturgiefeier eingetragen werden ein Tag (Fest) der Arbeit, Tag für Volk und Vaterland, Tag der Mutter . . . Dies in ausdrücklicher Weise, nicht nur indirekt und nebenher, wie solches zum Teil schon vorhanden ist (in den missae votivae, in den Preces, in den Heiligen- und Marienleben). Deswegen brauchen Missale und Brevier noch kein Sittenbuch zu werden.

bringen, bilden wir Christen, die aus Glauben und Gewissen heraus, in Kirche, Beruf und Leben ihren Mann stellen, ihre ganze Kraft zur Ehre Gottes, zum Dienste ihrer Umgebung einsetzen, Christen, die „vollkommen und ganzgerichtet sind und in keinem Stücke es fehlen lassen" (Jak. 1,4). Haec loquere, haec meditare (Tit. 2,15)! Dies, die Ganzheit im christlichen Leben, predigen und verkünden wir.

Eine Gewissensfrage: Haben wir das Volk aufgeklärt über wahre und falsche Frömmigkeit, über Wert und Unwert des äußeren Christentums ohne das innere und des inneren ohne das äußere, über profane und kirchliche Betätigung? Haben wir es zugelassen, daß das große Gebiet der Religion sich zu einer nur sonntäglichen Angelegenheit oder zu einzelnen nur religiösen Übungen sich verengte? Haben wir metanoia nur zum regelmäßigen Beichten oder zur Andachtsbeichte zusammenschrumpfen lassen? Haben wir Sorge getragen, daß das „benefacere", daß Recht und Gerechtigkeit das ganze Leben der Gläubigen durchzieht, daß die Liebe das zusammenhaltende und belebende Element, die Quelle aller christlichen Lebenhaltung ist und wird? Können wir leugnen, daß es in der Gemeinde manchmal Christen gibt, welche dem Christentum viel ferner stehen als Nichtchristen? Oder warum sind Außenstehende mitunter besser als Innenstehende? Wo die natürlichen Grundlagen, die allgemein menschlichen Tugenden vorhanden sind, ist die Voraussetzung zu einem gottgefälligen Leben, die Möglichkeit zu christlichem Aufstieg gegeben. Wo diese mangeln, bleibt alles äußerlich, ohne Unter- und Hintergrund. Hier gibt es keinen christlichen Aufbau und die christlichen Mittel bleiben fruchtlos. Wir wissen auch: Das Reich Gottes und Christi hat schon im Paradies, zum mindesten nach dem Sündenfall begonnen und umfaßt alle Menschen, die guten Willens sind.

Die Aufgaben für die Seelsorge sind ernst. Es dreht sich um nichts weniger als um das Christentum Christi, um die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, um die Lebendigwerdung des christlichen Prinzips der Liebe. Es dreht sich darum, daß das Evangelium imstande ist, einen ganzen Menschen, den Vollmenschen zu erziehen, dem die schöne Lebensharmonie, das solide, wohlanständige Wesen, die wahre Humanität (to epieikes, Phil 4,5) zu eigen ist, im Gegensatz zum einseitigen und halben Menschen, im Gegensatz zum dekadenten, zerfahrenen und zerissenen Menschen, der unter der dreifachen Lust steht und von dieser niedergezogen wird. Kurz, es gilt den Geistesmenschen gegenüber dem Fleischesmenschen zu gestalten. Es dreht sich weiter darum, die Vorwürfe der Gegner zu entkräften, wenn sie sagen: Die Erlösten sollen mehr erlöst sein, sie sollten ihr Christentum zuerst leben. „Der Gegner soll sich scheuen, etwas Schlimmes über uns zu sagen" (Tit. 2,8, vgl. Röm 2,24). Beherzigenswert ist auch, was A. Rademacher einmal schrieb[19]): „Der ganze tiefe Groll der Aufklärung, insbesondere auch Kants gegen das Kirchenwesen und ‚Pfaffentum' und die ablehnende Haltung so vieler gelehrter Forscher gegen Christentum und Kirche in den letzten Jahrhunderten hat einen seiner Gründe in der religiösen Veräußerlichung der Kirchenleute." Gewiß, nie hätten Aufklärung und früher Reformation

19) Der Glaube als einheitliche Lebensform, 1937, S. 86.

jenes Ausmaß annehmen können, wenn größere Innerlichkeit vorhanden gewesen wäre, wenn das Christentum in seiner Ganzheit, nach seinen Grundlagen und Hauptsachen mehr gepflegt worden wäre. Gewiß ist auch, daß das Christentum heutzutage größere werbende Kraft entfaltet, wenn es bei den Gläubigen in die Tiefe geht, wenn es nicht an der Oberfläche und in Äußerlichkeiten verbleibt. Freilich, wir wollen auch nicht vergessen, daß die Wirklichkeit vielfach hinter dem Ideal zurückbleibt und wir dürfen zufrieden sein, wenn das Ideal erkannt und das Streben und Ringen nach demselben aufrichtig und mit allen Kräften aufgenommen wird.

Immer anzustrebendes Hochziel ist: Erziehung der Gläubigen zu totalen Christen, sich selbst zum totalen Christen, zum totalen Geistlichen erziehen! Diese große Aufgabe, die dem Christenmenschen gestellt ist, wird menschenmöglichst gelingen, wenn die zur Seite stehenden religiösen Mittel eingesetzt werden: Christi Lehre und Beispiel, seine Gebot, seine Gnade und Sakramente. Für den Seelsorger aber gilt: Docete eos servare omnia, quaecunque mandavi vobis (Mt 28,20).

Die Verwechslung von „Wort-Pest" im Alten Testament

Herrn Professor Dr. Dr. Friedrich Stummer zum 65. Geburtstag in tiefer Verehrung zugeeignet

Von Vinzenz Hamp, Freising

Durch den Umstand, daß die semitischen Schriften keine Vokalbuchstaben besaßen, sind nicht selten Fehllesungen aufgekommen, wenn der lebendige Überlieferungsstrom des gesprochenen Wortes abgerissen ist. Ein bekanntes Beispiel stellt im AT das Substantiv d b r dar. Es kann als d a b a r = Wort oder d ae b ae r = Pest punktiert werden. Man möchte es kaum für möglich halten, daß zwei so verschiedene Begriffe verwechselt werden konnten und zum Glück geschieht das auch nur selten. Immerhin lassen sich einige Fälle aufzählen, weniger im hebräischen Text selber, als vielmehr in den alten Übersetzungen, in deren Methode wir hiedurch wertvolle Einblicke gewinnen. Der bescheidene Artikel sei Herrn Prof. Dr. Dr. F. Stummer anläßlich seines 65. Geburtstages am 7. 9. 1951 gewidmet, ihm, der in zahlreichen Büchern und Zeitschriften eine reiche Ernte subtilster philologischer Untersuchungen veröffentlicht hat, und — das walte Gott — bis in eine ferne Zukunft möge ans Licht bringen können.

1) Is 9,7 (G V:8): „Ein Wort hat Jahwe wider Jakob gesandt." So M und auch V T Syr. Aber G übersetzt: „Tod (thanaton, oft = Pest) sandte der Herr" [1]). Offenbar erschien es dem Übersetzer zu wenig, daß Jahwe nur ein „Wort" sandte. Der Cod. S las in erster Hand zwar logon, ebenso die syro-hexaplarische und sahidische Übersetzung, Aq (rhaema) und einige Väter [2]), wird jedoch kaum den ursprünglichen G-Text aufweisen.

2) Jer 9,21. — Niemand zweifelt, daß die störende Überschrift „Sage: So lautet Jahwes Spruch" in M nicht ursprünglich ist. Sie wird von VT Syr übernommen, fehlt aber in allen guten G-Hss. Das eigenartige „Sage" (d a b b e r, fehlt auch Syr!) findet sich nun in späten G-Minuskeln, in altlateinischen Hss und bei Theodotion in der Form thanato bzw. m o r t e zum vorhergehenden Satz gezogen. Hieronymus wußte bereits von dieser Umdeutung [3]). In der Tat handelt es sich wahrscheinlich um eine alte Randglosse d a e b a e r = „Pest", die als d a b b e r samt der anschließenden Überschrift in den hebräischen Text eindrang.

3) Jer 32,36. — Hier liegt zwar keine Verwechslung „Pest-Wort" vor, aber doch eine so bemerkenswerte Fehllesung in G, daß die Stelle nicht un-

[1]) Hieronymus (Comm. in Is; Migne PL 24 pg. 129): „Plerique sermonis ambiguitate decepti non verbum dicunt missum esse sed mortem."
[2]) J. Ziegler, Septuaginta Gottingensis XIV, Isaias, Göttingen 1939, S. 157.
[3]) Comm. in Jer; Migne PL 24 pg. 745.

erwähnt bleiben soll. Bei Jer stehen „Schwert, Hunger und Pest" mehrmals beisammen, vgl. noch 14,12; 21,7.9; 24,10; 27,8; 29,17 f; 32,24; 34,17; 38,2; 42,17.22; 44,13. Von G wird d a e b a e r regelmäßig mit thanatos übersetzt, öfters aber ganz weggelassen, so 21,9; 32,24; 27,8; 38,2; 42,17.22; 44,13 (Cod. B S). An den letztgenannten Stellen ist es leicht möglich, daß es schon in der Vorlage von G nicht dastand; denn auch der verkürzte Ausdruck „Schwert und Hunger" ist Jer geläufig (5,12; 14,13.15.16; 16,4; 42,16; 44,12.18.27). Besonders verdächtig ist „Pest" in 14,12 verglichen mit 14,13—18, in 42,17.22 verglichen mit 42,16, in 44,13 (Cod. A) verglichen mit 44,12.18.27.

Nach dieser Voruntersuchung kehren wir zu 32,36 zurück. Hier wird hebräisches „Schwert, Hunger und Pest" von G mit „Schwert, Hunger und Wegführung (apostolae)" wiedergegeben. Das ist nach dem Vorausgehenden äußerst befremdend und stützt die auch sonst belegbare These, daß die griechische Übersetzung nicht einheitlicher Herkunft ist[4]). „Apostolae" kommt in G-Jer, ja überhaupt in den Prophetenbüchern, nie vor. Der Übersetzer unserer Stelle hat wohl sicher an die häufige aramäische Wurzel d e b a r = „leiten, fortführen, wegtreiben" angeknüpft, da ihm „Wegführung" inhaltlich besser zu passen schien (vgl. 15,2: Tod, Schwert, Hunger, Gefangenschaft; sachlich verwandt 21,7). — Zum Schluß sei noch auf das eigenartige Zusammentreffen hingewiesen, daß Bar 2,25 ausgerechnet aus G-Jer 32,36 apostolae übernommen hat. Es muß dem Verfasser oder wohl besser Übersetzer von Bar besonders gefallen haben. Eine andere hebr. Vorlage als d a e b a e r ist nicht anzunehmen.

4) Hos 13,14: „Wo sind deine Seuchen, o Tod?" Auf die schwierige Exegese dieses aus 1 Kor 15,55 bekannten Verses ist hier nicht einzugehen. Textlich ist der Satz fast in Ordnung, wenn auch auffällt, daß „Pest, Seuche" im ganzen AT nur hier im Plural steht. Kennicott[5]), der 650 Hss, 52 Ausgaben und den Talmud verglichen hat, führt allerdings 102 Hss an, die den Singular lesen; so wohl auch die alten Übersetzungen (V: „Ero mors tua, o mors"). Doch lassen wir die lectio difficilior in M stehen! G lautet: „Wo ist dein Recht (dikae), o Tod?" Ebenso Theodotion und der Kopte. Trotz der guten Bezeugung muß man die Ursprünglichkeit von dikae bezweifeln und eine innergriechische Verderbnis aus nikae annehmen. Letzteres finden wir nämlich in Syr, in Arm und in ein paar G-Minuskeln, die der Catenen-Gruppe nahestehen[6]), ferner 1 Kor 15,55 (nikos). Es läßt sich unschwer aus dem aramäischen d e b a r a = „Leitung, Führung" erklären[7]). Endlich sind Aquila und die Quinta zu erwähnen. Sie sind auf die Verlesung „Pest-Wort" hereingefallen: „Wo sind deine Reden, o Tod?"[8]) Das Jod im hebräischen Text wird die Verwechslung gefördert haben.

[4]) Ab G Kap. 29 ist ein anderer Übersetzer zu vermuten. Vgl. F. Nötscher, Das Buch Jeremias, Bonn 1934, S. 20 f. W. Rudoph, Jeremia, Tübingen 1947, S. XIX.
[5]) Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus, Oxford 1776—1788.
[6]) J. Ziegler, Septuaginta Gottingensis XIII, Duodecim Prophetae, Göttingen 1943, S. 178 und S. 90—95.
[7]) Vgl. das vorausgehende Beispiel Jer 32,36 und siehe J. Knabenbauer, Commentarius in Prophetas Minores, Paris 1886, S. 175.
[8]) Hieronymus, Comm. in Os; Migne PL 25 pg. 938. F. Field, Originis Hexaplorum quae supersunt II, Oxford 1875, S. 962.

5) Hab 3,5: „Vor ihm her zieht die Pest." Ebenso richtig V Syr: „. . . . der Tod", T „der Todesengel". Nur G und Theodotion haben an Stelle von „Pest" d a b a r = „Wort" gelesen[9]). Dabei dachten sie wohl an ein personifiziertes Machtwort Gottes, ohne hellenistische Logosspekulationen einführen zu wollen.

6) Ps 41,9. In dem lebhaften Klagelied eines Schwerkranken werden die heimlichen Reden der Feinde zitiert: „Eine üble Sache hat ihn betroffen (wörtlich ‚ist ausgegossen über ihn'); der daliegt, steht nicht mehr auf"[10]). Es geht hier um den Ausdruck d^{e} b a r b^{e} l i j j a ' a l, von allen alten Übersetzungen als „verbum iniquum" erkannt, wobei der Hebraismus zu beachten ist, daß d a b a r „Wort" und „Sache" zugleich bedeutet. Auch die Psalmenkommentare halten sich fast durchwegs an den einheitlich überlieferten Text: „Eine schreckliche Sache"[11]), „ein teuflisches Wort"[12]), „eine nichtswürdige Sache"[13]), dagegen „an evil disease"[14]). Das neue „Psalterium Pianum" entscheidet sich für die Korrektur in d a e b a e r: „Pestis maligna immissa est ei." Zum Prädikat „ist ausgegossen" würde die Pest als Subjekt nicht schlecht passen. Aber das ist ein zu schwacher Grund, um die gesamte Überlieferung abzulehnen. Es ist auch psychologisch wahrscheinlicher, daß das heimliche Tuscheln der Feinde sich der vagen Umschreibung „eine üble Sache" bedient; ferner hätte die spezifizierte Angabe „Pest" das Beiwort „nichtswürdig, übel" nicht mehr nötig. Die Apposition b^{e} l i j j a ' a l steht sonst im AT fast immer in Verbindung mit nichtswürdigen, nie mit kranken Menschen. 1 Sm 29,10 hat G den erweiterten Text „und denke in deinem Herzen nichts Übles" (logon loimon), dem vermutlich ein hebräisches d^{e} b a r b^{e} l i j j a ' a l entsprechen müßte[15]). Nah 1,11 findet sich die Phrase „Nichtswürdiges planen"; ausschlaggebend dürfte endlich Ps 101,3 sein, wo glücklicherweise derselbe Ausdruck wie Ps 41,9 begegnet: „Eine nichtswürdige Sache stelle ich mir nicht vor Augen." Somit erscheint die Konjektur „Pest" als überflüssig und nicht berechtigt.

7) Ps 91,3. Hier ist die Sachlage schwieriger als in Ps 41,9, da in M d a e b a e r h a w w o t „verderbliche Pest" überliefert ist; G V Syr hingegen vokalisieren d a b a r („a verbo aspero")[16]). An M hält sich der neue vatikanische Psalter: „a peste perniciosa", während die oben erwähnten Kommentare sämtlich gegen M sind. Die Lesart der bekannten „Henne-Bibel" lautet auch in der neuesten Auflage (1947) „vor verderblichem Anschlag", ähnlich die verbreitete Psalmenübersetzung von P. Ketter (^{4} Stuttgart 1949) „Anschlag des Verderbens"; A. Miller jedoch folgt in der 15. Auflage (Freiburg 1949) dem Psalterium Pianum: „Seuche des Verderbens." Mit vollem Recht wird darauf hingewiesen, daß von der Pest erst in Vers 6 die Rede ist, und daß es — wie 41,9 — unnötig wäre, diese „verderblich" zu nennen. Eine nähere Untersuchung des beigefügten h a w w o t kann den Streit wieder eindeutig entscheiden. h a w w a h = „Verderben, Un-

[9]) F. Field, l. c., S. 1008: poreusetai logos.
[10]) F. Nötscher, Die Psalmen, Würzburg 1947.
[11]) F. Wutz, München 1925.
[12]) H. Schmidt, Tübingen 1934.
[13]) H. Herkenne, Bonn 1936. A. Weiser, Göttingen 1950.
[14]) B. D. Eerdmans, Leiden 1947.
[15]) Vgl. R. Kittel, Biblia Hebraica^{3}, Stuttgart 1933.
[16]) Das eigenartige „aspero" des Lateiners geht auf eine falsche Ableitung des griech. tarachodaes von trachys und hodos zurück.

heil, Verderbtheit" begegnet im ganzen AT sechzehnmal, in den Psalmen neunmal. Verbindung mit Krankheit und Seuche liegt an keiner Stelle vor; dagegen drängt sich unwillkürlich die Beobachtung auf, daß es zu verderblichen Plänen und Reden in engster Beziehung steht. Die wichtigsten Belege, darunter sämtliche Psalmenstellen, seien kurz angeführt! Job 6,30: „Ist denn Unrecht auf meiner Zunge, oder unterscheidet mein Gaumen das Verderbte nicht?" — Spr 17,4: „Falschheit hört auf verderbliche Zunge" (l^{e}schon hawwot). — Ps 5,10: „Denn in ihrem Mund ist keine Wahrheit, ihr Inneres ist Verderbtheit." — Ps 38,13: „Die mein Unglück wollen, reden Verderbtes" (dibb^{e}ru hawwot). — Ps 52,4: „Verderben planst du." — Ps 52,9: „Er stützte sich auf seine Verderbtheit" [17]). Ps 55,12: „Verderbtheit ist in ihrer Mitte." — Ps 57,2: „Im Schatten deiner Flügel suche ich Zuflucht, bis das Verderben vorüber ist" [18]). — Ps 74,19: „Deine Bekenner gib nicht dem Verderben preis!" [19]). — Ps. 94,20: „Ist etwa der Sitz des Verderbens im Bund mit dir?"

Im Hinblick auf diese Stellen scheint in Ps 91,3 die Lesung von G V Syr d^{e}bar hawwot richtig und die übliche Übersetzung „vor verderblichem Anschlag" gesichert zu sein.

8) Ps 91,6. Im Gegensatz zu Vers 3 ist hier die Vokalisation von M daebaer über alle Zweifel erhaben. „Vor der Pest, die im Finstern schleicht." Doch haben auch hier G V Syr dabar gelesen: „apo pragmatos, a negotio." Sowohl M als auch G glaubten die drei gleichen Konsonanten in Vers 3 und 6 einheitlich punktieren zu müssen, und dadurch hat der eine hier, der andere dort seinen Fehler gemacht. Im Targum (mota) ist beide Male schon die masoretische Überlieferung vorhanden, die auch Hieronymus im Psalterium iuxta Hebraeos voraussetzt.

9) Zum Schluß sei noch einmal [20]) darauf hingewiesen, daß in Sap 18,15 das „allmächtige Wort" Gottes (logos pantodynamos) keinesfalls in eine „allmächtige Pest" abgeändert werden darf. Die neueren Kommentare nehmen von dieser Konjektur mit Recht keine Notiz mehr.

Möge die kleine Geburtstagsgabe die von Herrn Professor Stummer stets eifrig verfochtene und eines Hieronymusforschers einzig würdige Erkenntnis verstärken helfen, „daß der Bibelerklärer" — dazu gehört doch eigentlich jeder Seelsorger — „dem Vorwurf der Leichtfertigkeit und Fahrlässigkeit nicht entgehen könnte, wenn er sich durch Vernachlässigung des Sprachenstudiums den Weg zu den Urtexten verschlösse" (Pius XII., Divino Afflante Spiritu)!

---

[17]) Textkritisch nicht sicher.
[18]) Sachlich verwandt mit Ps 91, 3—5.
[19]) Text korrupt.
[20]) Vgl. V. Hamp, Der Begriff „Wort" in den aramäischen Bibelübersetzungen (München 1938) 132—134.

Der dogmatische Sinn des Ambrosiuswortes:

Planta Petri abluitur, ut hereditaria peccata tollantur, nostra enim propria per baptismum relaxantur.
(S. Ambrosius, De mysteriis 32)

Von Josef Huhn, Fulda

Ein wesentlicher Zug des religiösen Denkens unserer Zeit ist die Wiederaufnahme des Kontakts mit den Quellen, welche die Heilige Schrift, die Kirchenväter und die Liturgie bilden. Man ist bestrebt, den Kräftestrom der Wahrheiten der Kirche von ihrer Quelle aus zu begreifen und zu verstehen.

Abgesehen nun von der Zeit der Entstehung des Christentums und der Gründung der Kirche auf dem Boden der Heidenwelt dürfte es kaum eine Epoche geben, die von nachhaltigerer Bedeutung für die Folgezeit der Kirche gewesen wäre, als die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts und die ersten Jahrzehnte des fünften. Es wird da nicht etwa ein ganz neuer Zustand begründet, als vielmehr dem Vorhandenen die bestimmte Ausprägung gegeben, in der es die Grundlage der folgenden Entwicklung geworden ist. Während in jener Zeit die Völkerbewegung begann, deren wuchtige Stöße den großen, wenn auch morschen Bau des Römerreiches bald zertrümmern sollten, herrschte in jener Gemeinschaft, der Kirche, die von der alten in die neue Welt überzugehen bestimmt war, und die äußerlich zwar manchmal von diesen Stürmen gestört wurde, innerlich aber unberührt blieb, ein eigentümlich reges Leben. Von welcher Bedeutung diese Zeit geworden ist, läßt sich schon daraus ermessen, daß von den vier großen Vätern, die ein Jahrtausend hindurch für die vornehmsten Säulen der abendländischen Kirche gegolten haben, drei ihr angehören. Hieronymus, Ambrosius und Augustinus waren dem Mittelalter nicht nur Heilige der Kirche — ihre Autorität galt fast für eine kanonische. Die Briefe des Hieronymus wurden in den Klöstern fast der Heiligen Schrift gleichgeachtet, von Ambrosius sagt ein angesehener Schriftsteller des Mittelalters, Durandus: Cuius (Ambrosii) in ecclesia catholica post apostolos auctoritas habetur praecipua. Hinsichtlich Augustinus bedarf es keiner Berufung auf einzelne Zeugnisse. Er ist freilich der Erste unter den drei genannten Kirchenvätern sowohl an Vielseitigkeit des Wirkens als auch an überlegener Geisteskraft. Aber auch Augustinus hat den Stoff seiner Lehre weder selbst erfunden noch auch zuerst selbständig aus der Heiligen Schrift geschöpft, sondern als vorhanden aus der kirchlichen Tradition genommen. Wo anders aber ist ihm diese zuerst lebensvoll entgegengetreten, als in den Predigten des Bischofs Ambrosius von Mailand, dessen Auslegung seine Vorurteile gegen

das Alte Testament überwand, wie er selbst gesteht, von dessen Händen er die heilige Taufe empfing und dessen er in seinen Schriften so oft mit der größten Verehrung gedenkt, des „strenuus Christi miles et fidelis ecclesiae doctor". Mit diesen wenigen Worten hat der tief schauende Menschenkenner Augustinus das Wesen des großen Mailänder Bischofs treffend gekennzeichnet. Das fruchtbarste Feld des Wirkens des Ambrosius war seine praktische Tätigkeit für das Reich Christi. Seine Schriften sind zum größten Teil aus Predigten entstanden. Die Heilswahrheiten des Christentums aber, die er vorträgt, hat er mit lebendigem Gefühle ergriffen. Wenn auch den Sätzen, in denen er sie ausspricht, manchmal die scharfe wissenschaftliche Bestimmtheit fehlt, so sind sie nichts weniger als bloß angelernt, sie erscheinen bei ihm wie unmittelbare Aussagen des christlichen Bewußtseins, sie sind gerade als Predigten der unmittelbare Ausdruck des Glaubens und Lebens und Zeugen des Glaubens und Lebens der Kirche seiner Zeit, und eben das gibt ihnen ein Interesse. Denn es ist doch gewiß, daß für die Theologie überhaupt nicht bloß das von Bedeutung ist, was in wissenschaftlicher Form erscheint.

Das eine, große, entscheidende Ereignis im Leben des einzelnen ist für den Kirchenvater Ambrosius das Taufgeheimnis. Wenn er auch den Glauben als die Eingangspforte und den Anfang der Gliedschaft in Christus bezeichnet — ianua nostra fides est . . . per ianuam istam Christus ingreditur (In ps. 118, 12, 14), wenn der Glaube auch das Fundament ist, bonum fundamentum est fides (In Luc. 7,189), so ist doch der Weg zur Vollkommenheit durch den Glauben noch nicht abgeschlossen, wenn nicht außerdem die Gnade der Taufe hinzukommt, und das Blut Christi empfangen wird — nec enim fides sola ad perfectionem satis est, nisi etiam baptismatis adipiscatur gratiam et sanguinem Christi redemptus accipiat (Ep 7,20). Glaube und Taufe zusammen machen also den Menschen zum vollwertigen Gliede Christi. Glaube und Taufe sind zwei Heilsweisen, die miteinander verwachsen und unzertrennlich sind. Der Glaube nämlich wird vollendet durch die Taufe, die Taufe aber wird festgegründet durch den Glauben. Darum nennt Ambrosius die Taufe das sacramentum fidei (De sp. s. 1,42). (Vgl. Rinna, die Kirche als Corpus Christi myst., S. 90.) Aus der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius von der Taufe sei ein Problem herausgehoben und zur Darstellung gebracht:

Ausgehend von den bekannten Worten des Ambrosius in seiner Schrift De mysteriis (32): „Planta eius (Petri) abluitur, ut hereditaria peccata tollantur, nostra enim propria per baptismum relaxantur", stellen wir die Frage: Hat Ambrosius die Fußwaschung als Sakrament im heutigen Sinne aufgefaßt?

In der mailändischen Kirche bestand ebenso wie in Gallien und Afrika der Brauch, daß den Neugetauften sofort nach der Taufe vom Bischofe die Füße gewaschen wurden. Wenn Pohle in seinem Lehrbuch der Dogmatik (III[4] 430) behauptet, die Sitte der Fußwaschung sei auf Mailand allein beschränkt gewesen, so bedarf das der Korrektur. Auch in einzelnen Teilen Spaniens scheint der Brauch bestanden zu haben, denn die Synode zu Elvira im Jahre 306 verbietet die Fußwaschung nach der Taufe im

48. Kanon (Hefele, Konzlg. I, 177). In Rom dagegen war sie nicht Brauch, wie wir von Ambrosius selbst hören: Ecclesia Romana hanc consuetudinem non habet (De sacr. III, 5). Auch die orientalischen Kirchen hatten diese Fußwaschung nicht, wie wir aus Origenes wissen (In Joan. XXXII,7). Welch große Bedeutung Ambrosius der Fußwaschung beilegt, geht schon daraus hervor, daß er in mehreren Schriften von ihr spricht:

1. Die „verfängliche Stelle", wie Pohle sie nennt, steht in der wichtigen Schrift De mysteriis (32), sie lautet: Mundus erat Petrus, sed plantam lavare debebat, habebat enim primi hominis de successione peccatum, quando eum supplantavit serpens et persuasit errorem. Ideo planta eius abluitur, ut hereditaria peccata tollantur, nostra enim propria per baptismum relaxantur (Petrus war rein, aber die Füße mußte er waschen, denn er hatte von der Erbfolge des ersten Menschen her die Sünde, nachdem einmal die Schlange diesen niedergeworfen [ihm ein Bein gestellt] und ihn irregeführt hatte. Daher werden des Petrus Füße gewaschen, damit das Erbsündliche getilgt werde. Denn unsere eigenen Sünden werden durch die Taufe nachgelassen). Diese Auffassung sowohl von der Fußwaschung als auch von der Taufe war für manche Herausgeber der Werke des Ambrosius ein Grund, die in mehrfacher Hinsicht wichtige Schrift De mysteriis für unecht zu erklären. Dieser Schluß ist jedoch durchaus voreilig, denn auch in anderen unzweifelhaft echten Schriften hat Ambrosius ähnlich von der Fußwaschung gesprochen.

2. Eine zweite Stelle steht in der Schrift De virginitate (57). Ausgehend von der Stelle im Hohen Liede (5,3): „Ich habe meine Füße gewaschen, wie soll ich sie wieder beschmutzen?" führt Ambrosius aus: Das Evangelium belehrt uns, daß das Waschen der Füße ein Geheimnis des Glaubens ist (fidei mysterium). Seine Füße muß waschen (debet lavare), wer an Christus teilhaben will: „Wenn ich dir die Füße nicht wasche", sagt der Herr, „wirst du keinen Teil an mir haben." „Wer also die Füße gewaschen hat, der bedarf nicht einer zweiten Waschung, darum soll er sich hüten, sie wieder zu besudeln. Hast du daher einmal deine Füße gewaschen mit dem Wasser der ewigen Quelle und gereinigt in der Heiligung, die das Mysterium (das geheimnisvolle Symbol) verleiht (mysterii mundaveris sacramento), dann hüte dich, daß sie nicht von neuem durch den Schmutz fleischlicher Begierden und sündhafter Handlungen besudelt werden."

3. Eine weitere ausführliche Parallelstelle findet sich in der Erklärung des 48. Psalmes No. 8—12. Ambrosius sagt da: Eine andere ist unsere Ungerechtigkeit, eine andere die unserer Ferse (alia est iniquitas nostra, alia calcanei nostri), an der Adam durch den Zahn der Schlange verwundet wurde und infolge seiner Verwundung eine verschuldete Erbschaft der menschlichen Nachkommenschaft hinterließ, so daß wir alle an seiner Wunde hinken. Daher hat der Herr die Füße seiner Jünger gewaschen, um das Schlangengift abzuwaschen (ut lavaret venena serpentis) und Petrus wird getadelt, weil er sich weigerte, daß der Herr ihm die Füße wasche. Deshalb ist ihm gesagt: „Wenn ich dir die Füße nicht wasche, wirst du keinen Teil an mir haben." Als er das hörte, hat er nicht nur die Füße, sondern auch die Hände zum Abwaschen dargeboten. Ihm antwortete der Herr: „Wer gebadet hat, braucht nur mehr die Füße zu waschen, dann ist

er ganz rein." Daher glaube ich, daß die Ungerechtigkeit der Ferse mehr eine Geneigtheit zum Sündigen, als ein Zustand der Schuld für ein Vergehen unsererseits ist (Unde reor iniquitatem calcanei magis lubricum delinquendi quam reatum aliquem nostri esse delicti).

4. Im Prolog seiner Schrift De spiritu sancto (15) sagt unser Kirchenvater von der Fußwaschung des Herrn: Das ist ein göttliches Geheimnis, es ist also kein gewöhnliches Wasser des himmlischen Geheimnisses, durch das wir erreichen, daß wir an Christus Anteil zu haben verdienen (Hoc divinum mysterium est, non est ergo simplex aqua coelestis mysterii, per quam consequimur, ut partem cum Christo habere mereamur).

5. Noch an einer fünften Stelle ist von der Fußwaschung die Rede, in der Schrift De sacramentis (III,7), die früher dem Ambrosius abgesprochen, heute aber als ambrosianisch gilt. Da heißt es: Dem Petrus antwortete der Herr: „Wer gebadet hat, der braucht nur die Füße zu waschen." Warum das? Weil in der Taufe alle Schuld abgewaschen wird. Die Schuld weicht also, aber weil Adam vom Teufel zu Fall gebracht worden ist und ihm das Gift über die Füße ausgegossen wurde, wäschest du die Füße, damit an dem Teile, an dem die Schlange Nachstellungen bereitet hat, ein stärkeres Hilfsmittel zur Heiligkeit hinzutrete, damit er dich später daran nicht zu Fall bringen kann. Du wäschest also die Füße, um das Gift der Schlange abzuwaschen (lavas ergo pedes, ut laves venena serpentis).

Nicht weniger als fünfmal spricht also Ambrosius von der Fußwaschung, und als Wirkung wird angegeben: peccata hereditaria tolluntur, venena serpentis lavantur. Sie ist deshalb heilsnotwendig: Petrus plantam lavare, debebat, pedes debet lavare suos qui vult partem habere cum Christo, non est simplex aqua coelestis mysterii, per quam consequimur, ut partem cum Christo habere mereamur. Gleich der Taufe wird deshalb die Fußwaschung als fidei mysterium, divinum mysterium, coeleste mysterium gepriesen.

Hält nun Ambrosius — das ist die Frage, die wir uns gestellt haben — hält Ambrosius die Fußwaschung für ein Sakrament im heutigen Sinne, für einen Ritus, der die Gnade mitteilt? Die Dogmatiker sind geteilter Meinung. Einige, wie Gröne, Hahn, Bach, Gutberlet und Adam, haben die Frage bejaht, andere, wie Franzelin, Pohle und Scheben haben sie verneint, ohne aber einen Beweis aus Ambrosius selbst zu führen. Franzelin erklärt, Ambrosius betrachte die Fußwaschung als eine zur Taufe gehörende Zeremonie, durch welche die Wirkung der Taufe deutlicher zum Ausdruck gebracht werden solle. Er schreibt: Hic ritus describitur ab Ambrosio tamquam caerimonia baptismatis ad expressius significandam purgationem peccati originalis et collationem gratiae, qua concupiscentia haereditaria vincantur. Consideratur itaque pedum ablutio velut unum aliquid cum baptismo, in cuius administratione adhibebatur, ut adeo, quamvis effectus remissionis culpae originalis et collationis gratiae sit ex ipso sacramento baptismi, significatio tamen remissionis culpae et sanctificationis et adiutorii connexi cum gratia sacramantali exprimeretur distinctius per ritum coniunctum ablutionis pedum (De sacr. in genere 288). Das ist zunächst eine reine Behauptung. Mit demselben Rechte könnte man auch die Spendung der Firmung als Zeremonie der Taufe nach der Darstellung der Schrift De mysteriis ansehen. Die Überleitung von der

Beschreibung der Taufe zur Fußwaschung ist fast die gleiche wie die Überleitung zur Besprechung der Firmung. Es steht also These gegen These.

Die Lösung der Frage ist aufs engste verknüpft mit der Beantwortung zweier anderer Fragen, über die wir zunächst Klarheit gewinnen müssen. Erstens: Was lehrt Ambrosius über die Erbsünde? und zweitens, worin besteht nach seiner Lehre die Wirkung der Taufe?

1. Was lehrt Ambrosius von der Erbsünde:

Wenn auch Eva zuerst gesündigt hat, so kommt doch nach der Überzeugung unseres Kirchenvaters nur der Sünde Adams eigentliche Bedeutung zu. Er war der Vertreter der ganzen Menschheit, sündigte er, so sündigte in ihm die ganze Menschheit, „peccatum ab Adam, ex illo culpa, ex quo et Eva, ex illo praevaricatio, ex quo et humana conditio", sagt Ambrosius in der Schrift De Tobia (88). „Deshalb hinterging der Teufel die Eva, um durch sie Adam zu Fall zu bringen und in ihm die ganze Menschheit in Schuld zu verstricken", heißt es in derselben Schrift. Daher auch der Wunsch unseres Bischofs in der Erklärung des 38. Psalmes (3): „Ach, daß doch Adam taub oder Eva stumm gewesen wäre." Jener, damit er die Stimme seines Weibes nicht hätte hören können, diese, damit sie nicht zu ihrem Manne hätte sprechen und durch ihre verführerische Stimme das Gift der Schlange über den Mann hätte ausgießen können." Die Sünde Adams als des Stammvaters der Menschheit hat das ganze Menschengeschlecht verschuldet. Alle Menschen waren nämlich in Adam eingeschlossen, deshalb sind alle in ihm zugrunde gegangen (fuit Adam et in illo fuimus omnes, periit Adam et in illo omnes perierunt), sagt Ambrosius in der Erklärung des Lucasevangeliums (VII,234). Deshalb war die Sünde Adams ein lapsus totius haereditatis (In ps. 48,10). Ja, jeder einzelne ist von der Schlange im Paradies verführt worden. „Der Fluch", so hören wir in der Schrift De fuga saeculi, „welcher einst die Schlange getroffen hat, bleibt, weil sie dich verführte", „propter tuam deceptionem". Deshalb ist niemand ohne Sünde — nemo sine sorde peccati (In ps. 118,8,30), nicht einmal ein Kind von einem Tage — nemo sine peccato nec unius diei infans, so in der Schrift De Cain et Abel (I,10). Gerade diese Worte aus dem Buche Job (14,4), die Origenes als erster auf die Erbsünde bezog, und in denen Ambrosius die Allgemeinheit der Sünde so recht deutlich ausgesprochen findet, macht er sich wiederholt zu eigen, bald wörtlich, bald dem Sinne nach. — Ambrosius spricht es noch deutlicher aus, daß er nicht persönliche Sünden meint, wenn er alle Menschen Sünder nennt, so in dem folgenden Satze: „Noch bevor das Kind in der Wiege ein Bewußtsein von der Sünde hat, überfällt es schon Sündenschuld, ja schon vor der Geburt, wo der Mensch noch kein Eigenleben führt und sicher selbst noch nicht sündigen kann, sind wir mit Sünde befleckt (antequam nascamur, maculamur contagio et ante usuram lucis originis ipsius excipimus iniuriam) sagt Ambrosius in der Erklärung des 50. Psalmes.

Zu diesen Stellen, die noch vermehrt werden könnten, kommt noch die Lehre des Ambrosius von dem allgemeinen Erlösungsbedürfnis der Menschen, das ja die Allgemeinheit der Sünde voraussetzt. Omnes homines, so

sagt er ganz allgemein, per passionem Christi purgandi sunt (De spiritu s. I,113). Ja, er spricht es noch deutlicher aus: „Selbst wer ohne persönliche Sünde ist, wenn das möglich wäre, bedarf der Reinigung" — perfecte hic (nämlich hier auf Erden) placere deo nemo potest, ubi, etiamsi fieri possit ut sua peccata non habeat, in ipsa tamen regione mortuorum vivendo purificatione indiget quae a contagio eum regionis huius absolvat (In ps. 118,3,18). Schon der Umstand des Lebens im Lande der Toten, die Tatsache des Menschseins, genügt also, um reinigungs-, erlösungsbedürftig zu sein, also muß damit ein Schuldigsein verbunden sein. Auch hier könnten noch weitere Stellen angeführt werden.

Deutlicher konnte Ambrosius wirklich nicht die Tatsächlichkeit und Allgemeinheit der Erbsünde aussprechen, eine Allgemeinheit, die begründet ist in der Allgemeinheit der menschlichen Natur: Omnes sub peccato, et qui carnem gerit, culpae obnoxius est, schreibt Ambrosius in Brief 67,4. Wichtiger für unser Thema ist aber die Frage, worin das W e s e n der Erbsünde nach der Lehre des Ambrosius besteht.

In der Schrift De Jacob et vita beata (I,10) hat Ambrosius den Satz ausgesprochen: „Niemand wird in Schuld verkettet, wenn er nicht mit eigenem Willen abirrt, nur freiwillige Tat zieht Sündenschuld nach sich" — nemo tenetur ad culpam, nisi voluntate propria deflexerit. Non habent crimen, quae inferuntur reluctantibus, voluntaria tantum commissa sequitur delictorum invidia. Von der E r b s ü n d e dagegen sagt er, daß Sündenschuld schon das Kind in der Wiege überfällt, bevor es noch überhaupt ein Bewußtsein von der Sünde hat (De interpellatione Job et David [I,21]). Es besteht also ein Unterschied zwischen der persönlichen Sünde und der Erbsünde.

Worin liegt nun das Wesen der Erbsünde? Aus den Worten: „Wenn Gott nicht verzeiht, kann niemand selig werden, der unter der Sünde geboren ist, den die Erbschaft des sträflichen Zustandes an Schuld gefesselt hat." (quem ipsa noxiae conditionis haereditas astrinxit ad culpam [In ps. 38,29]) geht hervor, daß Ambrosius in der Erbsünde einen s t r ä f l i c h e n Z u s t a n d sieht. Diesen bezeichnet er näherhin als malitia. In der Erklärung des Lucas-Evangeliums (I,37) sagt er von den ganz kleinen Kindern — den parvuli —, daß sie durch die Taufe a malitia reformantur. Was ist nun malitia im Sinne unseres Kirchenvaters? Sie ist, so hören wir in der Schrift De Isaac et anima (60) ein Mangel des Guten — malitia est indigentia boni. — Zu derselben Feststellung kommen wir noch durch andere Ausführungen des heiligen Lehrers. Mit dem Psalmisten bekennt er in der Erklärung des 118. Psalmes (118,6,22): in iniquitate concipimur — „in Ungerechtigkeit werden wir empfangen". Die iniquitas aber definiert er mit den Worten: iniquitas aestimatur habitudo mentis iniustae. — Also als einen Z u s t a n d (De Cain et Abel 62). Der sträfliche Zustand wird aber von Ambrosius noch näher gekennzeichnet, so, wo er von dem Zweck der Erlösung spricht. Es war der Zweck der Erlösung durch Jesus Christus — schreibt er in Brief 45,15 — die Menschheit in die alte, d. h. ursprüngliche Gnade zurückzuversetzen — venit dominus, qui reformaret naturae gratiam. Was Adam durch sein Essen verschuldet hat, das hat Christus durch sein vierzigtägiges Fasten wieder gutgemacht, wie Adam durch das

Verlangen nach der verbotenen Frucht die Gnade verloren hatte, so mußte sein Gnadenstand durch das Fasten wieder hergestellt werden — sicut per appetentiam interdicti fructus amiserat gratiam, ita per ieiunium reparari eius virtutem oportuit, ut qui perierat in Adam, repararetur in Christo (In ps. 40,1). Der Zustand ist also Fehlen der Gnade. Dieses Fehlen ist aber nicht ein bloßes Nichtbesitzen, eine Negation, sondern eine Privation, herbeigeführt durch die Tat Adams, daher ein Zustand der Schuld, qui carnem gerit, culpae obnoxius est.

Nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius besteht also das Wesen der Erbsünde, wie alle diese Stellen zeigen, darin, daß die Gnade, in der Adam und in ihm das Menschengeschlecht erschaffen war, durch die Sünde Adams verlorenging, und daß dieses Entblößtsein von Gnade ein Zustand der Ungerechtigkeit vor Gott ist, und zwar ist es für jeden Menschen ein Zustand der Schuld, weil alle in Adam gesündigt haben.

Dem scheint nun ein Satz in der Erklärung des 48. Psalmes zu widersprechen. Zu dem Vers 6: „Ut quid timebo in die mala? Iniquitas calcanei mei circumdabit me", sagt Ambrosius daselbst: „Die Ungerechtigkeit der Ferse ist die Ungerechtigkeit Adams. Sie kann mich aber nicht schrecken, denn am Tage des Gerichtes werden an uns nur unsere eigenen Schandtaten, nicht die einer fremden Ungerechtigkeit bestraft. Daher glaube ich, daß die Ungerechtigkeit der Ferse (iniquitas calcanei) mehr eine Geneigtheit zum Sündigen (lubricum delinquendi), als ein Zustand der Schuld für ein Vergehen unsererseits ist (quam reatum aliquem nostri esse delicti). Ambrosius spricht hier der Erbsünde den Schuldcharakter ab. Da er aber so oft und mit so klaren Worten die Erbsünde als Erbschuld bezeichnet, liegt entweder ein Widerspruch mit sich selber vor, oder aber die Stelle hat ihren besonderen Sinn, so daß der Widerspruch nur ein scheinbarer ist. Es ist nämlich zu beachten, daß Ambrosius hier als Prediger spricht. In den Schriften des Bischofs Ambrosius, die zum größten Teil aus Predigten entstanden sind, kann man mehrfach feststellen, daß Ambrosius in der Predigt meist nur darauf bedacht ist, die Seite, auf die es ihm augenblicklich gerade ankommt, recht nachdrücklich hervorzuheben, unbekümmert darum, ob er sich dadurch in scheinbaren Widerspruch mit Stellen setzt, in denen es ihm um die andere Seite der Sache zu tun war. Ambrosius ist eben kein systematischer Theologe, daß er sich bei jeder Behauptung, die er aufstellt, dessen bewußt bliebe, was er anderwärts über dieselbe Sache gesagt hat. Die Erklärung des 48. Psalmes ist aber eine Homilie, also zu Gläubigen, zu Getauften, gesprochen. Für sie, das will Ambrosius sagen, ist die iniquitas calcanei ein lubricum delinquendi, ein Hang zum Bösen, nicht ein sündhafter Zustand. Die Getauften brauchen nicht zu fürchten, im Gericht dafür zur Rechenschaft gezogen zu werden, nur ihre eigenen Schandtaten werden bestraft. Schon die Mauriner haben auf diesen Umstand hingewiesen. Dieses lubricum delinquendi, d. h. die Konkupiszenz, nennt Ambrosius hier iniquitas. Nun hören wir von Augustinus, der sich in seinem Kampfe gegen die Pelagianer, besonders gegen Julian, mehrfach auf Ambrosius beruft, weshalb Ambrosius die Konkupiszenz iniquitas nennt. Er sagt: Istam vero legem peccati, cuius manentis reatus in sacro fonte remissus est, propterea vocavit (Ambrosius) iniquita-

tem, quia iniquum est ut caro concupiscat adversus spiritum, quamvis adsit in nostra renovatione iustitia, quia iustum est ut adversus carnem spiritus concupiscat, ut spiritu ambulemus et concupiscentias carnis non perficiamus (C. Jul. Pel. II,12). Ja, Ambrosius nennt die Konkupiszenz mit dem heiligen Paulus (Röm. 7,17) peccatum, weil sie zur Sünde führt, den geistigen Tod herbeiführt. In der schon mehrfach genannten Schrift De Jacob et vita beata (I, 13) sagt er: Cognovi concupiscentiam esse peccatum. Und aus der uns nicht erhaltenen Schrift des Mailänder Bischofs De sacramento regenerationis vel de philosophia zitiert Augustinus den Satz: Non quod volumus, hoc agimus, sed quod odio habemus, hoc facimus. Multa operatur in nobis peccatum. Und wiederum erklärt Augustinus, warum die Konkupiszenz von Ambrosius peccatum genannt werde, weil sie aus der Sünde komme und zur Sünde führe. Quamvis iam non eo modo appellatur peccatum, quo facit reum, sed quod sit reatu primi hominis factum et quod rebellando nos trahere nititur ad reatum.

Aus all dem ergibt sich nun: Ambrosius unterscheidet bei der Erbsünde ein doppeltes Moment, die Schuld und das lubricum delinquendi, die eigentliche und die uneigentliche Sünde. Mithin kann unter der Bezeichnung „peccata hereditaria" sowohl die Erbschuld als auch die Konkupiszenz verstanden werden.

Schauen wir am Ende des ersten Punktes unserer Untersuchung auf das Ganze zurück, so finden wir das Urteil voll berechtigt, das Schwane in seiner Dogmengeschichte (II, 486) über Ambrosius mit den Worten ausspricht: „Wegen seiner deutlicheren Ausprägung der Lehre von der Erbsünde gebührt dem heiligen Ambrosius eine besondere Stelle". Ambrosius hat mit der Lehre von der Erbsünde ganz besonders auf Augustinus eingewirkt, der sich auch wiederholt auf ihn beruft.

2. Wir kommen zum zweiten Teil unserer Untersuchung.

Was lehrt Ambrosius von der Wirkung der Taufe?

Nach der Überzeugung unsers Kirchenvaters ist die Taufe das eine, große, entscheidende Ereignis im Leben des Einzelmenschen. An vielen Stellen seiner Schriften, d. h. seiner Predigten, kommt er auf sie zu sprechen, und zur Belehrung der Neugetauften hat der Bischof Ambrosius die Taufe zum besonderen Gegenstand von Katechesen gemacht, die in den Schriften „De mysteriis" und „De sacramentis" uns vorliegen. Was er da sagt, ist noch das frische, unmittelbare Zeugnis von den beseligenden Gnadenwirkungen des Christentums, wie es uns die alte Kirche so vielstimmig entgegenbringt, ich weise z. B. hin auf Cyprians „Epistula ad Donatum". Nicht dogmatische Abhandlungen sind das, was die Väter jener Zeit über die Taufe aussagen, und nicht aus dogmatischen Überlegungen stammt es, sondern aus der tatsächlichen Erfahrung, welche die Väter teils an sich selbst gemacht hatten, teils immer wieder an andern sich wiederholen sahen. Quis operationem Spiritus sancti abnuat in lavacro, in quo operationem eius sentimus et gratiam? so ruft Ambrosius in der Schrift „De spiritu s." (III, 24) aus. Das Christentum wurde vor allem als „Neues Leben", gewirkt vom Heiligen Geist, in jener Zeit noch bewußt empfun-

den. Jene Wirkungen freilich, welche die Väter an sich und an den in der Taufe Wiedergeborenen empfanden und wahrnahmen, bilden die Grundlagen ihrer Lehre von der Taufe.

Was lehrt nun Ambrosius?

Durch die Taufe tritt der Mensch in wirkliche Lebensgemeinschaft mit Christus, quisquis enim consepultus est cum Christo per baptismum in mortem, particeps eius est. Dafür beruft sich unser Kirchenvater auf den heiligen Paulus. Ideoque apostolus astruens quam nobis gratiam dederit dominus. Jesus, ait: Participes enim Jesu Christi facti sumus (Hebr. 3,14) (In ps. 118,8.53).

Da ist nun das erste, daß der Mensch an dem Tode Christi und an seiner Auferstehung teilnimmt, daß er mystisch stirbt und aufersteht, im Taufritus der Immersion ist das symbolhaft dargestellt. Descendit enim in mortem Christi, qui baptizatur in Christo et in resurrectionem eius ascendit (In ps. 37,10). Die göttlichen Wirkungen dieses mystischen Todes aber sind: Nachlaß der Sünden, Tilgung der Laster, Beseitigung des Irrtums und Empfang der Gnaden (mortificatio autem Christi remissio peccatorum, abolitio criminum, erroris oblivio, assumptio gratiarum (De bono mortis 15). Erst durch die Taufe wird dem Menschen zuteil, was Christus für ihn getan und erworben hat, der Glaube allein reicht dazu nicht aus. Um Anteil an Christus zu erlangen, muß die Taufe hinzukommen. So belehrt Ambrosius die Neugetauften: „Es glaubt auch der Katechume an das Kreuz des Herrn Jesus, mit dem auch er bezeichnet wird, doch wenn er nicht getauft wird im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, kann er den Nachlaß der Sünden nicht erlangen und nicht das Geschenk der geistigen Gnade eintrinken“ (De mysteriis 20).

Mit diesen Worten hat Ambrosius zugleich die zweifache Wirkung der Taufe angegeben, die negative und die positive.

Die Taufe ist zunächst negativ gesehen: Die große Reinigung, die vollständige Entsündung: „Das wirkt Christus durch das Sakrament der Taufe“ — so lesen wir in der Erklärung des 36. Psalmes (63) — „daß ein jeder das ablegt, worin er geboren ist.“ Jeder Mensch wird aber, wie wir früher als Lehre des Ambrosius gehört haben, in der Ursünde geboren“, ja, „sagt Ambrosius, „noch bevor wir geboren werden, werden wir durch Ansteckung befleckt, und noch ehe wir das Tageslicht erblicken, nehmen wir die Ursünde in uns auf“ (originis ipsius iniuriam) (Apol. David 56). Diese ererbte Ungerechtigkeit legen wir also in der Taufe ab. Noch an anderen Stellen finden wir die Tilgung der Erbsünde als Wirkung der Taufe von Ambrosius ausgesprochen. In der Erklärung des 118. Psalmes sagt er (14,41): „Wie wir vorher Erben des Sünders waren, so sind wir jetzt Erben Christi. Jene Erbschaft hat uns verstrickt, diese hat uns befreit (illa haereditas nos obligavit, haec solvit).“ In der Ausdeutung des evangelischen Berichtes über die Person und das Auftreten des Vorläufers Johannes findet Ambrosius es nicht ohne Bedeutung, daß Johannes gerade am Jordan seine Wirksamkeit entfaltete ähnlich wie Elias, in dessen Geist und Kraft er ja auftrat. „Auch die Wasserfluten“, so erklärt er weiter, „die unter Elias nach Teilung des Jordans zum Ursprung des Flusses zurück-

strömten, deuten auf die künftigen Geheimnisse des Heilsbades hin, durch welche die getauften Kinder vom Sündenzustand in den Urstand ihrer Natur zurückversetzt werden" (salutaris lavacri futura mysteria, per quae in primordia naturae suae qui baptizati fuerint parvuli a malitia reformantur (Luc. I,37). Unter der malitia der parvuli kann aber nur die Erbschuld verstanden werden, so faßt auch Augustinus in einer Schrift gegen Julian von Eklanum die Stelle auf, er sagt: hic non peccata hominum, posteaquam usum coeperunt habere rationis, sed originale peccatum intelligi voluit Ambrosius (Con. sec. Jul. resp. IV,21). Von dieser malitia, der Erbschuld, sagt nun Ambrosius, daß sie durch die Taufe aufgehoben werde.

Ganz folgerichtig vertritt der heilige Lehrer deshalb auch die Notwendigkeit der Kindertaufe. Zu dem Wort des Herrn bei Joh. III,5: „Wer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, kann nicht in das Himmelreich eingehen", bemerkt er: „Niemanden nimmt der Herr aus, auch nicht das Kind" — nullum excipit, non infantem (De Abraham II,84). Dem Einwand eines jugendlichen Täuflings: „Warum soll ich mich taufen lassen? Ich habe keine Sünde, habe ich mir etwa eine Sünde zugezogen?" begegnet der Bischof mit der festen Antwort: „Kein Mensch ist ohne Sünde" — jeder muß also getauft werden (De sacr. III,13).

Außer der Erbsünde tilgt die Taufe auch die persönlichen Sünden. An zahlreichen Stellen schildert unser Kirchenvater diese negative Seite der Rechtfertigung, die Nachlassung der Sünden. Bald betont er, daß keine Sünde zu schwer sei, als daß sie nicht nachgelassen werden könne: omnem enormitatem sceleris baptismi sacramenta dimittunt (Luc. VIII,24), dann wieder hebt er mit Nachdruck hervor, daß alle Sünden ohne Ausnahme durch die Taufe nachgelassen werden: In baptismo utique remissio peccatorum omnium est, nulla in ablutis delicta sordent (De myst. 41).

Mit der negativen Wirkung der Taufe, der Vergebung der Sünden, erfolgt zugleich auch die positive, die Eingießung der Gnade, cum enim effunditur vetus malitia, nova sumitur gratia (In ps. 61,30). Die Taufe gießt die Gnade ein — baptismus infundit gratiam, betont Ambrosius an einer anderen Stelle (Ep 19,2). Im Gegensatz zur Johannestaufe nennt er daher die Taufe Christi eine Gnadentaufe — baptismum gratiae (Luc. II,79), ein Gnadenbad — lavacrum gratiae (De Abraham I,87).

Worin besteht nun des näheren die Taufgnade nach der Lehre unseres Kirchenvaters?

In Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch des Neuen Testamentes, namentlich des heiligen Johannes, bezeichnet Ambrosius die Wiedergeburt als eine Wirkung der Taufe, und diese selbst nennt er mit dem heiligen Paulus (Tit. 3,5) „Bad der Wiedergeburt" — lavacrum regenerationis (Luc. IV,54) und die Taufkirche das „Heiligtum der Wiedergeburt" — sacrarium regenerationis (De myst. 5). Ja, in der Wiedergeburt sieht Ambrosius die eigentliche Wirkung der Taufe, die Taufgnade; seine Belehrungen an die Neugetauften schließt er mit den Worten: „Nach dem Empfang sämtlicher Geheimnisse wollen wir uns der Tatsache unserer Wiedergeburt bewußt sein, doch nicht lange nach dem Wie unserer Wiedergeburt fragen.

Sind wir etwa wiederum in unserer Mutter Schoß eingegangen und wiedergeboren worden? Ich kenne keinen solchen Vorgang in der Natur. Doch da waltet nicht die Naturordnung, wo die höhere Kraft der Gnade waltet." Nach einem Hinweis auf die wunderbare Geburt des Herrn fährt er fort: „Wenn also der Heilige Geist, der über die Jungfrau kam, die Empfängnis bewirkte und die Zeugung vollbrachte, darf doch nicht gezweifelt werden, daß er auch eine wahre Wiedergeburt bewirkt, wenn er über den Taufbrunnen und über die Täuflinge herabkommt" (De myst. 59). „Wiedergeborene in Gott" — „renati in Deo", nennt er deshalb auch kurz die Getauften (De sp. s. I,76). Der Ausdruck wie der ganze Wiedergeburtsgedanke ist typisch johanneisch, aber auch Paulus und Petrus bekannt.

Nachdem Ambrosius in der Schrift De sacramentis, die denselben Gegenstand behandelt wie die Schrift De mysteriis, an den Taufvorgang erinnert hat, schließt er mit den Worten: „haec regeneratio dicitur — das nennt man Wiedergeburt" (III,1). Dann stellt er an die Neugetauften die (rhetorische) Frage: „Was ist Wiedergeburt?" und er antwortet: „Wiedergeburt ist Auferstehung vom Tod zum Leben." In der Apostelgeschichte werde nämlich der Psalmvers: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt", auf den Auferstandenen bezogen. Nun aber ist in der Taufe das Untertauchen ein Bild des Todes, das Emporsteigen ein Bild der Auferstehung. Wie nun die Auferstehung Christi nach der Auslegung des Apostels eine Wiedergeburt ist, so ist also auch unsere Auferstehung in der Taufe eine Wiedergeburt (De sacr. III,2). Wir werden wiedergeboren, d. h. also wir stehen in der Taufe mit Christus zu einem neuen Leben auf, damit wir dann mit ihm in jenem neuen Leben wandeln — resurgamus cum eo et in novitate illius vitae ambulemus (De fuga saeculi 55).

Frucht der Wiedergeburt, der Taufe, ist also das „Neue Leben". Diesem „Neuen Leben" gegenüber ist das irdische, natürliche Leben eigentlich gar kein Leben zu nennen — frequenter ostendimus, sagt Ambrosius, huius corporis verae vitae gratiam non habere (Ps. 18,10,40). „Neues Leben" — auch das ist wieder ein echt urchristliches Wort zur Bezeichnung der Erlösungsgnade. Nach dem Worte Christi selbst ist das „Leben" der Inbegriff des ganzen Christentums, der ganze Zweck der Erlösung. Jesus erklärt feierlich nach Johannes 10,10: „Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben, und es in Fülle haben." Und in allen johanneischen Schriften wiederholt sich der Inhalt dieser Heilandsverkündigung. Der Gedanke des „Lebens" als Ausdruck des Wesens des Christentums ist auch Paulus geläufig. — Für das große, unerhörte Neue, das mit dem Christentum aus der anderen Welt in die Menschheit kam, gebrauchen auch die kirchlichen Schriftsteller des 2. Jahrhunderts, Ignatius, Aristides, besonders Irenäus und Tertullian, mit Vorliebe den Ausdruck „Leben" oder „Neues Leben". Es spricht sich darin ihre Überzeugung aus, daß in der Erlösung dem Menschen ein neues Leben geschenkt ward. — So gibt also auch Ambrosius hier echtes, altchristliches Gut weiter.

Damit ist die nähere Bestimmung der Taufgnade aber noch nicht erschöpft. Die Taufgnade, so hören wir den heiligen Lehrer in einem Briefe (Ep. 39,6) ausführen, ist Neuschöpfung. Si quis in Christo est, nova creatura est, non naturae novitate factus sed gratiae. Wiedergeburt und

Neuschöpfung erscheinen hier bei Ambrosius wie im Neuen Testament als adäquate Begriffe.

Die Wiedergeburt in der Taufe ist eine Neuschöpfung nach der göttlichen Natur, so daß wir Kinder Gottes werden, sie ist also Erhebung in die Kindschaft Gottes und wird dem Heiligen Geist appropriiert — claret igitur, so führt Ambrosius in der Schrift De spiritu sancto (II,64) aus, spiritualis generationis auctorem esse spiritum sanctum, quia secundum deum creamur, ut filii dei simus. Durch die Taufe wird also der Mensch ein Kind Gottes — filius per lavacrum (Luc. VII,228). Damit aber werden wir Erben Gottes, Miterben Christi. In engem Anschluß an den heiligen Paulus sagt deshalb Ambrosius: Ipsi enim accipiunt haereditatem, qui baptizantur in morte Christi, ideo heredes dei, coheredes Christi sunt (Ep 63,11).

Die Wiedergeburt ist schließlich eine Rückbildung des inneren Menschen zur ursprünglichen Reinheit — per baptismatis sacramentum, cum fuerimus peccato mortui, renascimur deo ac reformamur (De poenit. II,8). Schon die Theologie der vorausgehenden Periode hat den Gedanken entwickelt, daß die Taufe die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes bewirkt, den Paradiesesmenschen wiederherstellt. So findet sich schon bei Tertullian derselbe Ausdruck „reformatus" für die Tauferneuerung (De pud. 20).

Die Wirkung der Taufe besteht also in der Nachlassung aller Sünden und in der Eingießung der Gnade. Diese aber ist Wiedergeburt und Neuschöpfung zur Kindschaft Gottes, bewirkt durch den Heiligen Geist. Diese Wirkung der Taufe hat nach der Meinung unseres Kirchenvaters schon David in prophetischem Geiste vorausgeschaut: cognovit mysterium magnum, magnum enim sacramentum Christi et ecclesiae, videns remissionem futuram omnium peccatorum, praevidens fulgorem gratiae per lavacrum regenerationis et infusionem spiritus sancti (Apol. David 23).

Diese doppelte Wirkung der Taufe, die negative wie die positive, ist (auch) ausgesprochen in einer Inschrift, die Ambrosius für das Baptisterium an der Theklakirche in Mailand verfaßte. Die letzten beiden Distichen lauten:

> Huc sancti properent: non expers ullus aquarum
> sanctus, in his regnum est conciliumque dei,
> Gloria iustitiae. Nam quid divinius isto,
> ut puncto exiguo culpa cadat populi?
>
> Auch wer rein sich wähnt, soll kommen in Eile: Keiner ist rein,
> der nicht teilhat an diesen Gewässern.
> Sie gewähren das Reich, Gottes traute Gemeinschaft,
> Der Gerechtigkeit herrliche Krone. Was kann göttlicher sein,
> als daß
> Nach kurzem Bemühn die Schuld des Volkes dahinsinkt?
> (Dölger A. C. 4,154)

In Anbetracht einer solchen Wirkung soll der Katechumene beim ersten Anblick des Taufwassers nicht etwa enttäuscht und geringschätzig fragen: „Das ist alles?" Ja, das ist alles" — antwortet ihm der Bischof in der Belehrung, aber was bedeutet dieses „alles"! Immo est totum. Vere totum,

ubi tota innocentia, tota pietas, tota gratia, tota sanctificatio (De sacr. I,10). Kehren wir nun zu unserer Ausgangsfrage zurück!

Ambrosius hat in einer Homilie den Satz ausgesprochen: Durch die Fußwaschung werden die peccata hereditaria nachgelassen, durch die Taufe die peccata propria. Diese Worte, die, für sich genommen, völlig klar scheinen, haben eine Gruppe von Dogmatikern veranlaßt, dem Bischof Ambrosius die Meinung zuzusprechen, durch die Fußwaschung würden die Erbsünde nachgelassen und durch die Taufe die persönlichen Sünden. Wir haben aber nun nachgewiesen:

1. Der Ausdruck peccata hereditaria bei Ambrosius ist nicht eindeutig, er kann bedeuten Erbschuld und Konkupiszenz.

2. Als Wirkung der Taufe haben wir als die Lehre des Ambrosius festgestellt: Negativ — die Nachlassung aller Sünden, auch der Erbsünde, positiv — Eingießung der Gnade.

Nun fand die Fußwaschung aber nach der Taufe statt. Wenn aber durch die Taufe die Gnade eingegossen wird, kann die Erbsünde als E r b s c h u l d nicht mehr vorhanden sein, die ja nach der Lehre des Ambrosius indigentia boni — Mangel der Gnade ist.

Also haben wir den Ausdruck peccata hereditaria in der zweiten Bedeutung zu nehmen — Konkupiszenz.

Damit stimmt nun überein, wenn Ambrosius in der Erklärung des 48. Psalmes sagt: lavemus pedes, ut calcanei lubricum possimus auferre (9). Die Schlange hat Adam in die Ferse gestochen, und ihr Gift hat sich durch die ganze Menschheit ergossen, dieses Gift, das unsere Schritte schlüpfrig macht und uns leicht zu Fall bringt, muß abgewaschen werden, es ist die Geneigtheit zur Sünde, die Konkupiszenz. Gegen sie soll die Fußwaschung eine Stärkung gewähren. Wenn Ambrosius den Ausdruck auferre gebraucht, so ist das eine rednerische Übertreibung, denn sie kann nicht gänzlich hinweggenommen werden, sie bleibt, solange der Mensch lebt, aber sie kann niedergehalten werden. So wirkt die Fußwaschung als ein Sakramentale, wie wir uns heute ausdrücken.

Eine Schwierigkeit könnte man noch in der starken Betonung der Notwendigkeit der Fußwaschung finden: Pedes d e b e t lavare suos, qui vult partem habere cum Christo (De virginitate 58). Auch von diesem Worte gilt das gleiche wie von auferre, Ambrosius ist in seiner Ausdrucksweise als Prediger zu beurteilen. Ja, wir können Ambrosius sogar zustimmen und sagen, der Getaufte hat die moralische Pflicht, mit Hilfe der Gnade die böse Begierlichkeit zurückzudrängen.

Trotz alledem müssen wir aber zugeben, daß nicht alle Schwierigkeiten behoben sind, daß Ambrosius selbst nicht zur letzten Klarheit über die Erbsündenlehre gekommen ist.

Christliche Philosophie?

Mit einem Nachwort: Der Sinn der Konkordatsprofessur

Von Hans Meyer, Würzburg

Vorwort. Die verschiedene Auffassung über den Sinn einer christlichen Philosophie ist die Veranlassung zu dieser Schrift. Das Nachwort bitte ich als Vorwort zu lesen. H. M.

Gibt es eine christliche Philosophie? Man könnte geneigt sein, mit einem entschiedenen „Nein" zu antworten, wenn nicht doch eine Reihe von Vorbehalten notwendig wäre.

I.

Wenn Christentum Offenbarung, Philosophie aber ein Anliegen der menschlichen Vernunft ist, dann könnte christliche Philosophie als ein Widerspruch erscheinen[1]). Haben nicht Tertullian und Absalon v. St. Victor recht, daß sich Akademie und Christentum, der Geist Christi und der Geist des Aristoteles schlechthin ausschließen? Man blicke auf die Kämpfe zur Zeit des Clemens v. Alexandrien! Wären die Eschatologisten im Recht, müßte man Tertullian beipflichten: wenn die Welt vor dem Abbruch steht, lohnt sich das Philosophieren nicht mehr. Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum. Hat die Hellenisierung des Christentums, nachdem schon Paulus, der erste neutestamentliche Schriftsteller, und Johannes hellenistische Begriffe und Gedanken zur Darstellung der christlichen Lehre verwendet haben, wirklich das Christentum verfälscht? Das reine Christentum, besser gesagt, die Kernlehren des Christentums, darunter die Torheit des Kreuzes, haben zunächst mit der Philosophie nichts zu tun. Die Frohbotschaft wendet sich an alle Menschen, auch an diejenigen, die nie ein Wort von Philosophie gehört haben, und wird auch von den einfachen Leuten verstanden. In diesem Sinn gilt, daß ein altes Mütterchen die Welt besser deutet als Platon und Aristoteles. Die Behauptung, das Christentum habe nie seine Sprache sprechen können (M. Scheler, Ortega y Gasset u. a.), bedarf der Klärung. Man wird nicht sagen wollen, das Christentum hätte eine eigene Sprache (= Begriffswelt) mitbringen sollen, um der Wirklichkeit der neuen Glaubensversicherung die Wege zu ebnen. Dann wäre es von niemanden auf der Welt verstanden worden. Eine Offenbarung an die Menschen muß sich menschlicher Ausdrucksweisen der Umgangssprachen bedienen, und diese reichen aus, um die christlichen Kernlehren an die Menschen aller Sprachen heranzubringen. Tatsächlich ist es auch so geschehen und geschieht immer wieder so, ohne daß die wissenschaftliche Theologie dabei eine große Rolle spielt. Wenn man zwecks Schaffung einer spezifischen

[1]) So A. Hilkmann, Christliche Philosophie? (Philos. Jahrbuch 1950).

Terminologie innerhalb derselben Sprache auf den Sprachschatz der deutschen Mystik und etwa auch auf Goethes Frühhymnen verweist, so bedeutet die Sprache der Mystiker bereits den Ausdruck einer fortgebildeten Spekulation oder religiöser Höhenerlebnisse, für deren Verständnis nicht bei allen Menschen die Türen offenstehen. Analoges gilt für Goethe. Als das Christentum in die Geschichte eintrat, und die Väter vor die Doppelaufgabe der Verteidigung der christlichen Glaubenslehren und des Ausbaus einer wissenschaftlichen Theologie gestellt wurden, mußten sie vom Kulturboden ihrer Zeit aus und mit den von der griechischen Philosophie bereitgestellten Denkmitteln arbeiten. Bereits Paulus und Johannes kamen nicht darüber hinweg, von der dargebotenen Hilfe zum Ausdruck ihrer Gedanken Gebrauch zu machen. Weil die wissenschaftliche Theologie mit den Begriffen der griechischen Gedankenwelt aufgebaut ist, redet man vor allem seit Harnack von einer „Gräzisierung" des Christentums. Niemand wird behaupten wollen, daß eine christliche Theologie allein mit griechischen Begriffen möglich ist. Das ist soweit möglich, als sich die griechische Begriffswelt zum Ausdruck christlicher Sinngehalte eignet; eine christliche Theologie wäre auch möglich, wenn eine andere Begriffswelt sich ebenso oder noch besser eignen und weit mehr als eine bloße sinngemäße Übernahme der griechischen Begriffe bedeuten sollte. Eine „Gräzisierung" des Christentums ist dann vorhanden, wenn Person und Lehre Christi durch die griechische Begriffswelt verfälscht oder wenigstens mit ihnen ursprünglich fremden Elementen durchsetzt wäre. Daß die Offenbarungsgehalte sich der Sprache bedienen, in deren Bereich sie auftreten, ist selbstverständlich; wie weit man griechische Ideen verwenden kann; wie weit man die Offenbarungsgehalte rational durchdringen kann; ob man die Mysterien nicht besser da stehen läßt, wo sie stehen, diese und andere Fragen können und brauchen in diesem Zusammenhang nicht ihrem ganzen Umfange nach aufgerollt zu werden.

Vordringlicher ist eine andere Frage. Haben wirklich Hellas und Christentum, der natürliche und der christliche Mensch, in ihrem existentiellen Ansatz gar keine Berührungspunkte? Sollen wirklich die christlichen Väter so von der Philosophie geblendet gewesen sein, daß sie für das „ganz andere" des christlichen Geistes kein Gespür mehr hatten? Niemand wird die Unterschiede von Hellas und Christentum leugnen, aber auch über so manches Verwandte beider Welten nicht hinwegsehen dürfen. E. Gilson (Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, deutsch, 1950) hat gegen E. Bréhier (Histoire de la philosophie I, 1948) recht, daß das Alte wie das Neue Testament genug Lehren enthalten, die den Ausgangspunkt für philosophische Erwägungen abgeben könnten. Selbst Paulus (1 Kor 1,19—25) verbindet mit seiner Lehre, daß Gott die Weltweisheit zur Torheit werden ließ, die andere von der natürlichen Gotteserkenntnis (Röm 1,19 f) und der Existenz des natürlichen Sittengesetzes (Röm 2,14 f), womit die Möglichkeit einer natürlichen Theologie und die Frage nach dem Verhältnis der natürlichen Kenntnis des Sittengesetzes zur Offenbarung auf den Plan tritt. Wenn in der Zeit des Hellenismus die religiöse Bewegung mächtig anschwoll, wenn sich Unsterblichkeits- und Vorsehungsglaube und die Jenseitshoffnung ausbreiteten, wenn zur Überwindung von Sorge, Leid

und Tod, von Irrtum und Sünde die stärksten Hilfen angefordert wurden, wenn die Heiligung und Rechtfertigung des Lebens an Gott, den Weltenlenker, gebunden wurden, wenn Philosophie und Religion zur Deutung des Lebenssinnes eine innige Verbindung eingingen, wer könnte daran zweifeln, daß die existentielle Haltung des hellenischen Menschen nicht in lauter Gegensätzen zu derjenigen des Christentums stand? Wenn der Philosoph von Geist spricht, so meint er nicht bloß das, was unräumlich ist, er meint auch die geistige Kraft der Erkenntnis und Sinnbewältigung der Welt, den Kern der Person. Platon und Aristoteles sind Zeugen dafür. Was die Christen bei Platon über Herkunft und Schicksale der Menschenseele lasen, mußte sie heimatlich berühren. Was weiß nicht die Stoa über den Menschen zu berichten! Vom göttlichen Logos strömt das Logoselement in den Menschen ein und macht ihn zum Sohne Gottes. Der Logos ist Wahrheitskriterium, Richtschnur des menschlichen Handelns und Lebens. Was Wunder, daß die Kirchenväter, die von der Stoa wußten, Christi Wort: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" als Überhöhung der naturhaften Grundlage empfanden. Wert und Würde des Menschen sind auch in der Stoa von Gott her begründet: homo homini res sacra (Seneca). Auch nach der Stoa ist Gott der Wirkgrund personaler Humanität, eine Auffassung, die im Christentum durch das persönliche Verhältnis von Mensch und Gott einen viel tragfähigeren Unterbau erhielt. Die Seele ist Naturprinzip, aber auch geistiges Lebensprinzip (Pneuma); daher konnte das Christentum mit seiner Lehre vom Geschaffensein des Menschen in Anknüpfung an seine Anlagen, Kräfte, Gesinnungen und Streberichtungen ihn noch besser aus der antiken Naturverhaftung befreien. Emil Brunners Behauptung, Philosophie und Offenbarung seien unvereinbare Gegensätze, denn Gott ist der Herr und nicht Kausalität, geht daneben: Gott ist der Herr und deshalb auch Kausalität. Der unbewegte Beweger des Aristoteles ist gewiß nicht der christliche Gott, aber christliche Denker haben in Auswertung und Umdeutung den aristotelischen Gedanken für ihre Zwecke fruchtbar gemacht.

Man braucht nicht der Auffassung gewisser Neuplatoniker zu sein, daß das Christentum die konsequente Fortsetzung und Erfüllung ihrer eigenen Weltanschauung darstelle, jedenfalls ist der Gegensatz zwischen griechischer Philosophie und Christentum nicht derart, daß nicht mannigfache Berührungs- und Anknüpfungspunkte vorhanden sind. Die Frage nach einer christlichen Philosophie ist also durchaus sinnvoll. Dabei dreht es sich nicht allein um die griechische Philosophie. Die seit längerem lebhaft diskutierte Frage ist auch heute nicht zur Ruhe gekommen, vielmehr unter dem Einfluß der Gegenwartsproblematik ein Grundanliegen in der weltanschaulichen Auseinandersetzung. Weil in der Philosophie geschichtliche Entwicklung und Systematik weit inniger zusammenhängen als in einer Einzelwissenschaft, ist ein historischer Exkurs unerläßlich.

II.

Das Christentum brachte den Menschen eine neue Auffassung vom Sinn der Welt und des Lebens, von Gott und seinem Verhältnis zum Menschen, eine neue Erkenntnis und eine neue Lebens- und Heilsordnung. Für die

Kirchenväter war diese neue Religion zugleich die wahre Philosophie; sie dachten nicht daran, Philosophie und Theologie reinlich voneinander zu scheiden, auch dann nicht, als sie zur Verteidigung des Glaubens und zum Ausbau einer Theologie reichlich Anleihen bei den profanen Wissenschaften, speziell bei der griechischen Philosophie machten. Ihre Geschichtsphilosophie verbot das. Wenn der Logos jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt, wenn der Logos, der keimhaft bereits in der griechischen Philosophie wirksam war, in Christus Volldasein erhielt, dann begreift man, daß die Logosjünger sich lieber an den ganzen Logos als an seine Vorboten hielten. Für sie ging es um das einheitliche christliche Weltbild, in dem auch die Wahrheitskeime der Vorzeit enthalten und leicht aufweisbar waren. Daß die vorchristliche Zeit aus dem göttlichen Vorsehungsplan herausfallen sollte, war für sie ein unvollziehbarer Gedanke. Die griechische Philosophie war die Erzieherin zu Christus hin. Der Philosoph war gleichbedeutend mit dem homo pius et fidelis, die Philosophie war Streben nach Weisheit, Gnosis von den göttlichen und menschlichen Dingen auf der Grundlage des Glaubens (vgl. Clemens und Origenes), war Erkenntnis des Logos, d. i. des Sohnes Gottes. Dazu kam die verbreitete Auffassung, daß die Wahrheitselemente der griechischen Philosophie dem alten Testamente entnommen sind, und Clemens sprach deshalb der griechischen Philosophie ähnlich wie dem Gesetz eine gewisse Rechtfertigungskraft zu (Stran. I,5,28; I,20,99). Nach der Offenbarung ist der menschlichen Vernunft die verstandesmäßige Erfassung der Glaubensgehalte als höchstes Ziel gesetzt. Auch die Väter strebten eine Welterklärung mittelst der Vernunft an, aber unter Führung der Offenbarung. Im Johannesevangelium stehen Wahrheiten, die Plotin unbekannt waren (Augustin).

Auch Augustin kannte keinen methodischen Unterschied zwischen Philosophie und Theologie, keine unterscheidende Behandlung der ihn interessierenden Fragen innerhalb philosophischer und theologischer Einzeldisziplinen. Aus dem Grund seiner christlichen Existenz, vom christlichen Leben aus, in dem sich Vernunft und Glaube in einheitlicher Lebensäußerung gegenseitig unterstützen, dachte und sprach er über das Ganze der weltanschaulichen Gehalte. Gewiß stand seine dem Neuplatonismus entnommene Illuminationslehre, gemäß der er schon für die Erkenntnis natürlicher Wahrheiten eine übernatürliche Erleuchtung verlangte, einer reinlichen Scheidung von Wissen und Glauben entgegen, und das Scheitern seines jahrzehntelangen Ringens um das verstandesmäßige Erfassen der letzten Wahrheiten wies ihn an Gottes Hilfe. So versteht man seine Grundhaltung. Von einer Absage an Wissenschaft und Philosophie ist nicht die Rede, Augustin ist ein leidenschaftlicher, ein weit ausholender und tiefgreifender Denker, aber im Dienste der Liebe, der Gottesliebe. Ohne diese Abzweckung sind beide nicht bloß überflüssig, sondern sogar verderblich (Ep 55, XI,39). Der Mann, der sonst nichts als Gott und die Seele sucht (Solil I,27), dessen Erkenntnis sich erst in der Liebe erfüllt (De div. quaest. qu. 83), der die Philosophie aus dem Streben nach Glückseligkeit herauswachsen läßt (De civ. dei XIX,1), die nur durch Vereinigung mit Gott erreicht werden kann, für den Wissen nicht Selbstzweck, sondern auf die menschliche Ganzheit, auf Gottverbindung (vgl. das immer wiederholte ad te) und auf Glück hin-

geordnet ist (De ord. II,18), ist am Inhalt der Offenbarung orientiert, dessen Gegebenheit auf philosophische Durchdringung wartet. Augustins Bedeutung für die Philosophie des Abendlandes kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Der wahre Philosoph ist für Augustin amator dei (De civ. dei VIII,3 u. 4), und das Organ für diese alles umgreifende Liebe ist die Personmitte, das Herz (cor), in dem nicht bloß die intellektuellen und affektiven Lebensäußerungen ineinandergreifen, das auch das Organ des Glaubens wie der Vernunft, der geistigen Welteroberung wie der religiösen Versenkung und der Gott-Offenheit darstellt. Nur das „cor rectum" ist das Organ der wahren Philosophie, dieses einheitliche Organ des rechten Herzens aber ist das Christus-Herz (Enn. in Ps. 54,63). Daher verlangt Augustin die Reinigung von allen irdischen Affekten (Enn. in Ps. 86). Das menschliche Leben kann nur in der Bindung an Gott Leben genannt werden. Die philosophische Betrachtung der Vergänglichkeit der irdischen Güter mündet in die theologische ein, daß Christus das Leben ist (Sermo 231,V u. VI). Nach Augustin kann das Leben nicht aus sich selber verstanden, sondern nur von Gott her gedeutet werden (Vivit enim corpus meum de anima mea et vivit anima mea de te, Conf. X,20). Viel echte und wahre Philosophie findet sich in Augustins Werken. Gibt es doch außer Gott nichts Größeres und Besseres als einen weisen, vernünftigen Verstand (De lib. arb. I, 19 u. 20). Sache des Verstandes ist das Einsehen, das Einsehen besteht in dem Aufdecken des Grundes der Dinge (Solil. II,6,12). Philosophieren heißt Zwiesprache mit dem Sein halten, heißt an die Dinge die Fragen stellen, o b sie sind, w a s sie sind und w e l c h e n W e r t sie haben. Sind doch die Dinge nur, soweit sie wahr sind, d. h. von Gott gedacht sind. Zugleich betont Augustin, daß die Einsicht in den Grund der Dinge an eine geheimnisvolle Verbindung mit Gott geknüpft ist (Enn. in Ps. 41). „Du (Gott) bist das bleibende Licht, das ich über alle jene Dinge zu Rate ziehe, ob sie sind, was sie sind und welchen Wert sie haben; und ich vernehme deine Lehre und dein Geheiß" (Conf. X,40). Die augustinische Philosophie besitzt wurzelhaft religiösen Charakter; der echte Philosoph wird zum homo religiosus, das Herz ist das Organ des natürlichen und übernatürlichen Lebens, in dessen Abgrund das ganzheitliche Denken und Entscheiden vor sich geht (Sermo 126,1). Für Augustin steht fest, daß neben der Vernünftigkeit der natürlichen Schöpfung die Vernünftigkeit des Glaubens steht, daß die Ratio das Vorrecht des Glaubens aufweisen kann, daß ein vorgängiger Glaube kein sacrificium intellectus, sondern daß die geistige Durchdringung des Glaubens höchste Aktivität des Verstandes und zugleich vernünftige Erhellung des Offenbarungsinhaltes bedeutet (Ep. ad Consentium 120,3 u. 5).

Der A u g u s t i n i s m u s d e s M i t t e l a l t e r s, der in der Frühscholastik, dann im Franziskanerorden vorherrschte, aber auch unter den Pariser Magistri aus dem Weltklerus und der älteren Dominikanerschule Anhänger zählte, hielt an der Illuminationstheorie und damit an der Mitwirkung eines besonderen Lichtes schon für die natürliche Erkenntnis fest, würdigte die Philosophie nur als ancilla theologiae, nach ihrer Auswertung für die Theologie. Das ist der Sinn des schon bei Augustin angelegten „Credo ut intelligam" Anselms von Canterbury. Fides quaerens intellectum, das

Programm im Monologium und Proslogium, verlangt nach Möglichkeit die vernunftgemäße Durchdringung der Glaubensgehalte. Bonaventuras Wissenschaftsideal, das in „De reductione artium ad theologiam" grundgelegt ist und im „Itinerarium mentis ad deum" gipfelt, hat bei seinen Schülern, den nachfolgenden Franziskanermagistri, Fortführung gefunden. Für Bonaventura (Sermo IV de rebus theologicis, 155) ist der von der Gnade geleitete Weg, daß man den Ausgang nehme von der Festigkeit des Glaubens und fortschreite zur Klarheit der Vernunft, um der Süßigkeit der Beschauung teilhaftig zu werden.

Eine grundlegende Wandlung trat im 13. Jahrhundert ein. Thomas v. Aquin war es, der unter dem Einfluß der aristotelischen Wissenschaftslehre und Erkenntnisprinzipien, angeregt durch die Vorarbeit seines Lehrers Alberts des Großen, Philosophie und Theologie säuberlich trennte und die Philosophie als selbständige Vernunftwissenschaft begründete. Vor allem dort, wo Thomas seine Wissenschaftslehre entwickelt, in „In Boethium de trinitate", ferner in „De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos", in „Responsio ad Fr. Johannem Vercellensem", aber auch in der Summa contra gentes wie in der theologischen Summa hat Thomas die prinzipielle Trennung vorgenommen. Zur Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten bedarf es keiner besonderen Erleuchtung von Gott her, es genügt das natürliche Licht des Verstandes. Soweit der intellectus agens reicht, so weit reichen Wissenschaft und Philosophie. Wenn Thomas unser Verstandeslicht als quaedam impressio veritatis primae bezeichnet (S. Th. I,88,3 ad 1), so muß man hinzunehmen: Lux influxa divinitus in mentem est lux naturalis, per quam constituitur vis intellectiva (In Boeth. de trin. I,3. Ebenso De verit. IX,1. De an. V u. ad 6). Philosophie und Theologie haben einen verschiedenen Gegenstand, ein verschiedenes Formalobjekt, verschiedene Prinzipien und eine verschiedene Methode. Für die philosophische Erkenntnis ist Gott der Gegenstand, soferne er aus dem Geschöpflichen erkennbar ist in einem Wissen secundum modum nostrum, für die Theologie ist Gott Gegenstand auf Grund der übernatürlichen göttlichen Offenbarung in einer Unterweisung secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum se capiantur. Die Philosophie betrachtet die Dinge hinsichtlich dessen, was ihre Natur ausmacht, die sacra doctrina betrachtet sie in ihrem Verhältnis zu Gott. Es gibt eine schon bei Paulus grundgelegte, natürliche Theologie. Die Überzeugung von der wenigstens analogen Geltung der transzendentalen Begriffe berechtigte ihn zu dieser Behauptung: De divinis loquimur secundum modum nostrum, quem intellectus noster capit ex rebus inferioribus, ex quibus scientiam sumit (De pot. II, 1). Philosophische Probleme dürfen nicht mit theologischen Argumenten entschieden werden, und philosophische Irrtümer dürfen nur auf dem Wege der immanenten Kritik, also auf dem Boden der Philosophie mit philosophischen Gründen zurückgewiesen werden. Der Philosoph hat nach den Prinzipien seiner Wissenschaft zu verfahren, und diese Prinzipien sind dem natürlichen Lichte der Vernunft zugänglich. In der Theologie, auf die Thomas bekanntlich als erster den aristotelischen Wissenschaftsbegriff (= Erkenntnis-

gewinnung aus obersten Prinzipien mittels strenger Beweisführung) anwandte, haben die Glaubensartikel als Prinzipien zu gelten.
Thomas hatte Sekundanten. Auch die Vertreter des Averroismus an der Pariser Artistenfakultät haben die Philosophie als selbständige Wissenschaft vertreten, aber die Unabhängigkeit von der Theologie und den Glaubenswahrheiten soweit getrieben, daß sie sich zu einem rein natürlichen Weltbild bekannten und im Falle eines Konfliktes zwischen Wissen und Glauben sich hinter die Lehre von der zweifachen Wahrheit verschanzten. In dieser Hinsicht wich Thomas wesentlich von den Artisten ab, indem er bei aller Betonung der Selbständigkeit der Philosophie die organische Verbindung von Wissen und Glauben, von Philosophie und Theologie aufrechthielt. Die Philosophie kann der Theologie nach der bekannten dreifachen Richtung (Bereitstellung der praeambula fidei, Verwendung geschöpflicher Analogien zwecks Verdeutlichung der Offenbarungsgehalte, Verteidigung der Glaubenslehre) wertvolle Dienste leisten. Überzeugt, daß zwischen den Glaubenswahrheiten und der wahren philosophischen Erkenntnis kein Widerspruch bestehen kann, weil beide Wahrheiten in Gott gründen, gilt es, die philosophischen Irrtümer mit philosophischen Erkenntnismitteln aufzudecken und das Falsche oder doch das Nichtzwingende dieser Gedankengänge darzulegen. Die menschliche Vernunft muß als Geschenk Gottes und in ihrer Hinordnung auf eine übernatürliche Vollendung im Gesamtorganismus des geistig-sittlichen Lebens eine ihr zukommende Stellung mit ganz bestimmten Funktionen haben. Darin besteht für Thomas der Sinn des credo, ut intelligam.

Diese Auffassung setzte sich in kirchlichen Kreisen im wesentlichen durch, bis im 19. Jahrhundert unter dem Einfluß des deutschen Idealismus und der Romantik eine Wende eintrat. Im deutschen Idealismus ist nicht bloß für die Pantheisten Schelling und Hegel das Ineinanderfließen von Philosophie und Religion bzw. Theologie charakteristisch, auch die theistische Richtung im deutschen Idealismus vermochte die Vermengung von Wissen und Glauben nicht zu überwinden. Das gilt auf protestantischer Seite für den jüngeren Fichte und Weisse nicht weniger als für die Katholiken Franz v. Baader und Martin Deutinger. Daß auch die Romantiker an dieser Gebietsunion Freude hatten, braucht nicht weiter zu verwundern. Für sie alle war das Verhältnis von Glauben und Wissen, der Ausbau einer christlichen Weltanschauung vordringlich. Für Fichte ist die christliche Religion „die Vorausvollenderin des idealistischen Prinzipes auch für die Philosophie", und Weisse will „die ewige Wahrheit der göttlichen Dinge im reinen Licht der göttlichen Offenbarung und der spekulativen Vernunft" erschauen. Sein Hauptwerk trägt dabei den Titel „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums". Auf katholischer Seite wollten Baader und Deutinger bewußt christliche Philosophen sein, wobei ihr Philosophieren vom christlichen Bewußtsein aus ebenfalls unter starkem Ineinanderfließen von Wissen und Glauben vor sich ging. Daß Baader bei aller Aufgeschlossenheit für philosophisch-theologische Problematik und trotz manch ausgezeichneter Anregungen und Formulierungen die Dinge gründlich durcheinanderwarf, ist genugsam bekannt. Deutinger beanstandete an der

Scholastik, daß sie trotz ihrer guten Zielsetzung der Problematik des neuzeitlichen Geistes in formaler und methodischer Hinsicht nicht gerecht werde und nicht gewachsen sei („Prinzip der neuen Philosophie", 1857). Das Ergebnis war freilich, daß auch er nicht bloß die natürliche Schöpfung, sondern auch die Offenbarung als philosophische Beweismittel auswertete und trotz seiner Gegnerschaft zu Anton Günther den Glauben zum Wissen zu erheben suchte[2]).

Die Vermengung verschiedener Methoden, die Verwischung der Grenze von Wissen und Glauben, verbunden mit einem Stück Traditionalismus, das Absinken in theosophische Mystik wirkten zusammen, daß sich gegen diese Richtung eine starke Opposition in der „Neuscholastik" erhob, die durch die Enzyklika Leos XIII. eine Stütze erhielt. Selbst die Tübinger Schule mit ihrem historischen Zeitbewußtsein setzte sich von einem vernunftfeindlichen Traditionalismus ab und hielt in der Erkenntnis der Gefährlichkeit des protestantischen Subjektivitätsprinzipes an der Scholastik als der bewährten Führerin fest. Zwar steht Adam Möhler („Anselm von Canterbury", 1827) stark unter Anselms Einfluß in der Auffassung, daß der Glaube die Vorbedingung zum reifen geistigen Leben, zur reifen Vernünftigkeit ist, daß der Glaube zum Wissen fortgebildet werden muß, daß die Glaubenswahrheiten mit den Vernunftwahrheiten identisch sein müssen, weil ja sonst durch den Glauben die implizierte Vernünftigkeit des Menschen nicht expliziert würde. Die saubere Scheidung der Gebiete findet sich erst bei dem Dogmatiker Kuhn. Er ist zwar ein Gegner der dürren Schulmetaphysik, eines „in altscholastischen Bestimmungen nistenden Formalismus", weil er darin mit Recht eine Stagnation in Philosophie und Theologie erblickte. Aber er befürwortet die klassische Scholastik und teilt der Philosophie einen aus ihr selbst erwachsenden Aufgaben- und Wahrheitsbereich zu. Er ist ein Freund der philosophischen Theologie, aber ein Gegner der (in Frankreich und Italien propagierten) theologischen Philosophie. Man kann sich nach Kuhn nicht in das Christentum hinüber- und hineinphilosophieren, aber man kann auch das Christentum nicht zum Ausgangspunkt des Philosophierens machen.

Die thomistische Auffassung bestimmte die Haltung der sogenannten Neuscholastik und ihrer führenden Männer. Innerhalb der letzten Dezennien wurde die Frage einer christlichen oder gar katholischen Philosophie im französischen wie im deutschen Sprachkreis lebhaft erörtert. Französische und belgische Philosophen verhandelten in zwei Kongressen in Juvisy bei Paris über den Begriff einer christlichen Philosophie[3]).

Auch dabei kam als ein Standpunkt zum Durchbruch, daß für eine christliche Philosophie die Anerkennung des Glaubens als eines negativen Kriteriums genüge, im übrigen aber die Philosophie auf ihrem Gebiete völlig autonom sei. In deutschen Landen haben sich die in der Görresgesellschaft vereinigten Forscher diesen Standpunkt zu eigen gemacht und

2) Näheres in meiner „Geschichte der abendländischen Weltanschauung", Bd. IV.
3) Eine zahlreiche Literatur ist entstanden: E. Gilson, in: La vie intellectuelle, 1931. F. von Steenberghe (Revue néoscolastique, 1933). Wissenschaft und Weisheit, 1934. F. Bartolomei, Rev. di Filos. néoscolastica, 1934. I. Maritain, 1935. B. Jansen (Stimmen der Zeit, 1936). G. Manser (Divus Thomas, 1936) u. a. Vgl. H. Meyer, Geschichte der abendl. Weltanschauung V, 1949.

den Vorwurf des katholischen Akademikerverbandes, es fehle bei den Katholiken an einem katholischen Wissenschaftsbegriff, energisch zurückgewiesen[4]). Es besteht keine Veranlassung, in diesem Zusammenhang auf den Streit näher einzugehen, wichtiger ist, die neuerliche Änderung der Situation anzumerken. Sie hängt mit zwei Faktoren zusammen, die selbst nicht ohne Zusammenhang zueinander stehen, mit der Erneuerung des Augustinismus und mit dem Aufkommen der Existenzphilosophie. Max Scheler war es, der schon, bevor er unter dem Einfluß der Husserlschen Phänomenologie für die Wiedergewinnung einer veritas ontologica eintrat, die Kraftquellen des Augustinischen Denkens fruchtbar gemacht und die Wege zu einer Philosophie des Lebens geebnet hat. Von ihm und vom theistischen Flügel des deutschen Idealismus beeinflußt und unter dem Eindruck der gegenseitigen Existenzproblematik wird ein Philosophieren von christlichem Urgrund her empfohlen.

Im ganzen gesehen, vollzog sich also die Stellungnahme bis jetzt in fünf Etappen, die als Augustinismus, Thomismus, Neuidealismus, Neuscholastik, erneuerter Augustinismus und Existenzphilosophie bezeichnet werden können.

III.

So anregende Gedanken im diesbezüglichen Schrifttum auch ausgesprochen sind, die Grenzüberschreitungen, Vermengungen, zum mindesten bedenklichen Ausdrucksformen sind zu viele, als daß sie ohne Gegenrede hingenommen werden könnten. Gibt es doch gerade heute, schon im Interesse der akademischen Jugend, keine dringendere Forderung als begriffliche Sauberkeit, Klarheit in der Abgrenzung verschiedener Gebiete. Das prinzipiell Geschiedene kann dann um so leichter in seiner Beziehung und Hinordnung, in seiner organischen Verbindungsmöglichkeit aufgewiesen werden[5]).

Würde eine Philosophie die christliche Glaubenslehre zur Grundlage nehmen, so müßte sie von allen, die nicht auf dem Boden des Christentums stehen, abgelehnt werden. Eine solche christliche oder gar katholische Philosophie wäre weithin ein Zwiegespräch zwischen Christen bzw. Katholiken und müßte sich von selbst aus der philosophischen Debatte ganz oder teilweise ausschließen. Gerade heute, wo die Abkehr vom Christentum weite Kreise gezogen hat, müßte sich diese Konsequenz nachteilig auswirken. Es ist ein Zeichen von weiser Einsicht, daß sich die oberste Behörde der Katholischen Kirche den Freveltaten in der Welt gegenüber nicht so sehr auf die Gebote des Christentums, dem ja so viele Menschen weder äußerlich noch innerlich anhangen, hinweist, sondern an das Naturrecht appelliert, dessen Inhalt zum Bereich der Philosophie gehört.

Eine Philosophie vom christlichen Bewußtsein aus! Man überlege die Konsequenzen. Was ist unter diesem christlichen Bewußtsein zu verstehen? Ist es das gläubige Bewußtsein des Paulus, der Kirchenväter oder das

---

4) „Die Görresgesellschaft und der Wissenschaftsbegriff" im: Jahresbericht der Görresgesellschaft 1932/33.

5) Den eindringenden Analysen und Unterscheidungen von Rich. Schwarz, „Das Problem einer christl. Philosophie" (Philos. Jahrb., 1950) und der Charakterisierung der christlichen Philosophie in sieben Punkten wird man weithin zustimmen, doch gibt die Bestimmung, daß sie im christlichen Menschsein existentiell gegründet ist, Veranlassung zu eingehenderer Diskussion.

liberale so mancher Aufklärer, die aber durchaus noch das Christentum durch ihre Auslegung retten wollten? Ist es das Christentum der orthodoxen Kirche oder dasjenige der Sekten? Ist es das Christentum von Pascal, von Kierkegaard, von Solowjew oder das der dialektischen Theologie? Ist es das Bewußtsein des credo ut intelligam oder das des credo quia absurdum? Wandelt sich nicht selbst im Einzelmenschen unter mannigfachen Einflüssen, auch solchen erlebnis- und erkenntnismäßiger Art, das christliche Bewußtsein gelegentlich bis zur völligen Preisgabe?

Ein anderes kommt sofort hinzu. Wenn eine Philosophie vom christlichen Bewußtsein aus gefordert wird, was hindert, eine Philosophie vom buddhistischen, konfuzianistischen, jüdischen, islamischen, schließlich bolschewistischen Bewußtsein aus zu fordern? — und der babylonische Turm der Sprachverwirrung ist fertig. Die Konsequenz führt in die Nähe der Auffassung von Jaspers, daß sich die existentielle Wahrheit in eine Vielheit spaltet, daß die Philosophie aus eigenem Glauben als der Substanz eines persönlichen Lebens lebt[6]). Jaspers spricht ihr konsequent den Charakter einer Wissenschaft ab. Für Existenz fehlt ein Wahrheitskriterium im Sinne eines objektiven Maßstabes. Existentielles Philosophieren ist mögliche Erweckung des einzelnen. Wäre es da nicht besser, die Philosophie aufzugeben und jedem die Zuflucht zur Religion anzuraten? Selbst dieser Rat stößt auf Schwierigkeiten, denn die großen Weltreligionen haben einen festen Lehrbestand, dessen Anerkennung von den Gläubigen verlangt wird. Von Jaspers wird noch die Rede sein.

Soll es sich nur darum handeln, inmitten einer Vielheit weltanschaulicher Angebote den je eigenen Weg zu finden, soll Fichtes Wort, was für eine Philosophie man habe, hänge davon ab, was man für ein Mensch sei, in diesem Sinne ausgelegt werden, dann ist dem relativistischen Personalismus die Türe geöffnet. Aber Fichte wollte seinen Satz gar nicht so verstanden wissen: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist; denn ein philsophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man annehmen oder ablegen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer und durch Geistesknechtung, gelehrten Luxus oder Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum ‚Idealismus erheben' („Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre"). Natürlich neigt der Mensch auf Grund von Anlagen, Erziehung, Lebensgewohnheiten, Willensrichtung, Lebensgefühl weltanschaulich dahin oder dorthin, aber soll das so sein, bedarf das keiner Korrektur, sind nicht die von Fichte angegebenen Verkrümmungen alle oder größtenteils solche, die beseitigt oder doch gebessert werden können? Ist nicht Fichte selbst eine Warnung, wohin man kommt, wenn man eine Weltanschauung aus „Neigung", aus „Affekt", wie er selber sagt, unter gewaltsamer Unterdrückung der Sachgründe ergreift? Hat er nicht selbst eine Korrektur vorgenommen, haben es nicht andere nach ihm getan? Trotzdem enthält Fichtes Wort einen Kern von Wahrheit.

6) Der Hinweis auf ein mögliches Festhalten an einer veritas ontologica besagt nichts, weil mit diesem Festhalten nicht Ernst gemacht wird.

Wird gefragt, ob es im Hinblick auf den jeweils existentiellen — was durchaus mehr besagt als nur rationalen — Grundaspekt des Fragenden eine völlig indifferente beziehungslose Neutralität gäbe, so ist mit einem entschiedenen „Nein" zu antworten. Die Ungenauigkeit einer solchen Fragestellung liegt darin, daß existentiell und rational in unzulässiger Weise gegeneinander ausgespielt werden. Für den weltanschaulich philosophisch Fragenden gibt es keine völlig indifferente beziehungslose Neutralität. Das als wahr Erkannte bindet ihn in seiner Existenz, in seiner Lebenshaltung und Lebensführung. Daß sich der philosophische Irrtum mit seinen Konsequenzen auch in der menschlichen Lebensebene auswirkt, ist genugsam bekannt. Für den Existentialisten gilt ebenfalls der goldene Satz des Thomas von Aquin, S. Th. 2, II, 60, 4, ad 2: unusquisque debet niti ad hoc quod de rebus iudicet, secundum quod sunt („jeder muß danach ringen, über die Dinge so zu urteilen, wie sie sind"). In Angleichung an ein Wort Napoleons, das Auge des Feldherrn müßte farblos sein, kann man sagen, das geistige Auge des Philosophen müßte ungetrübt sein. Insofern hängt der Ausbau einer Weltanschauung von der Geistesverfassung des Urteilenden ab. Die Preisgabe der objektiven Verankerung in der Seinsbasis und in der Welt der Sachverhalte rächt sich immer. Mag der einzelne noch so sehr aus seiner existentiellen Situation heraus fragen, er steht mit seiner Existenz in einer Welt von Dingen, Sachverhalten, Mitmenschen, in einer Beziehung zu weltlichen und überweltlichen Realitäten. In jeder menschlichen Existenz steckt die Ratio mit der Fähigkeit und der Verpflichtung, unter möglichster Ausschaltung der subjektiven Behinderungen sich an die objektiven Gegebenheiten heranzuarbeiten. Daß sich viele Menschen zu dieser Höhe nicht aufschwingen können, besagt nichts gegen die prinzipielle Berechtigung der Forderung, die gerade für den Philosophierenden mit besonderem Nachdruck gestellt werden muß. Der modifizierende Charakter der jeweiligen Erkenntnishaltung hat seine Grenzen, und der Kampf gegen den „Objektivitätsfimmel" ist auf sein Maß zurückzuführen. Das gilt auch für die je eigene Erkenntniseinstellung des Fragenden zum Erkenntnisakt und zum Erkenntnisinhalt. Das schließt nicht aus, daß von der vorwissenschaftlichen Verwurzelung, überhaupt von der Individualverfassung des Fragenden her bei aller begriffslogischen Identität der Wahrheitserkenntnis der Bedeutungscharakter der jeweiligen Wahrheit (Idee) ein individuelles Kolorit bekommt.

Aber, so hört man heute, eine christliche Existenz läßt eine solche Trennung von Philosophie und Christentum nicht zu. Zunächst eine Gegenfrage: Lebten Albert und Thomas nicht aus einer christlichen Existenz heraus? Mußten erst Pascal, Kierkegaard und moderne Existentialisten kommen, um die Untrennbarkeit beider Gebiete aufzuweisen? Auch Albert und Thomas philosophierten aus dem Kern der Gesamtperson, sind von der Liebe zur Weisheit durchdrungen, auch für sie ist Philosophie ein Teil der Lebensmacht. Auf der Wahrheit über die Dinge baut sich der Ordo auf, in den auch der Mensch hineingehört und in dem ihm seine Lebensaufgabe zuwächst. Die Natur hat der Übernatur gegenüber ihre Rechte und Kompetenzen. Wissen und Glauben sind in ihrer Verschiedenheit erkannt und dennoch zur Ganzheit einer geschlossenen Weltanschauung

verbunden. Wenn man zur Stütze der Behauptung, lebendiges und wahres Philosophieren sei nur möglich „aus dem Kernpunkt einer wahren Theologie, und das heißt, post Christum natum, von einer christlichen Theologie her", bereits bei Platon und Aristoteles einen religiösen Ausgangspunkt behauptet[7]), so entspricht das nicht den Tatsachen. Daß der Mensch „immer schon" in einer religiösen Lehrüberlieferung über die Welt als Ganzes steht, ist gewiß richtig. Geht doch die Religion der Philosophie voraus. Die Theologen mögen eine solche religiöse Tradition auf eine Uroffenbarung zurückführen. Man weiß, daß Platon ein religiös inspirierter Denker ist, aber ebenso steht fest, daß er sich mit religiösen Lehren kritisch philosophisch auseinandersetzte. Wer die platonischen Dialoge der Reihe nach durchnimmt, kann nicht zweifeln, was dieser Grieche unter Philosophie und Dialektik verstand: den Aufschwung zum Wesenhaften in allen Dingen und im Aufbau des Seinskosmos überhaupt sowie die methodologisch saubere Erfassung durch die Dialektik (vgl. die Dialoge Kratylos, Staat, Theaetet, Philebos, Sophistes, Politikos). Wenn er im „Philebos" (c. 6) von einem Geschenk der Götter an die Menschen spricht, das von einem unbekannten Prometheus herabgebracht wurde, und das die Alten, besser als wir und näher den Göttern stehend, uns überlieferten, so ist mit dieser religiös dichterischen Einkleidung nicht einer göttlichen Offenbarung das Wort geredet. Man braucht ja nur den Inhalt dieser Überlieferung anzusehen. Es handelt sich um die Lehre, daß alles Seiende aus Einem und Vielem besteht und aus Grenze und Grenzenlosem zusammengewachsen ist, und daß bei dieser Gestaltung des Seienden eine Idee vorauszusetzen ist. Eine solche metaphysische Lehre ist weder an die Griechen noch sonst an jemand als Offenbarung ergangen. Erst recht kann Aristoteles nicht als Zeuge angerufen werden. Der Satz in Werner Jägers „Aristoteles", daß bereits hinter der aristotelischen Metaphysik das ‹credo ut intelligam› steht, ist der unmöglichste und unhaltbarste Satz des ganzen Buches. Daß Aristoteles in seiner Jugendperiode in der platonischen Akademie unter religiösem Einfluß dachte, ist bekannt. Im System der Lehrschriften kann von einem theologischen Ausgangspunkt im Sinne einer für ihn feststehenden Lehre, eines depositum fidei in keiner Weise die Rede sein. Jäger nennt selber Aristoteles den Begründer der wissenschaftlichen Philosophie. Ein ‹credo ut intelligam› im Sinne Anselms von Canterbury dem Aristoteles zuzuschreiben, bedeutet die stärkste Verkennung des aristotelischen Denkhabitus. Im achten Buch der Physik wird Gott als der erste unbewegte Beweger erhärtet. Diese Lehre ist nicht platonisch religiösen Motiven entsprungen, sondern ist Schlußglied der Bewegungslehre in der Physik; das zwölfte Buch der Metaphysik knüpft wiederum an die Bewegung an, um die reinste Form als Abschluß der ontologischen Stufenordnung zu erweisen. Mit der Nus-Lehre des Anaxagoras besteht ein beinahe tieferer Zusammenhang als mit der platonischen Ideen- und Geist-Lehre. Die Vorgänger sind für Aristoteles Veranlassung zur kritischen Auseinandersetzung, nicht eine religiöse Tradition oder gar eine Offenbarung. Das zeigt auch sein historischer Überblick im ersten Buch der Metaphysik.

7) Josef Pieper: „Was heißt Philosophieren", 1948, auch „Hochland" 1948. Ähnlich „Über das Ende der Zeit, eine geschichtsphilos›phische Meditation", 1950.

„Wie jetzt, so brachte auch früher das Staunen und die Verwunderung über rätselhafte Vorgänge, besonders solche, die unter die unmittelbare Wahrnehmung fallen, die Menschen auf die Philosophie. Man ging auf dem einmal beschrittenen Wege weiter und wandte sich bedeutenderen Problemen zu, so dem Wechsel des Mondes, dem Umlauf der Sonne, den Sternen und der Entstehung der Welt." Also nicht an der Theologie, sondern an der objektiven Gegebenheit des Kosmos, im organischen Anschluß an die kosmogonische Dichtung, entzündete sich nach Aristoteles die philosophische Fragestellung und fand durch Kausalforschung, durch Angabe natürlicher Entstehungsgründe, ihre Befriedigung. Wenn Aristoteles gelegentlich einmal auf altüberlieferte Lehren hinweist, so besagt das für sein Gesamtdenken gar nichts. Aristoteles ist in den Lehrschriften ein durchaus a-religiöser (nicht irreligiöser) Denker, der mit Vernunftgründen arbeitet und die Probleme, die er nicht lösen kann, als Aporien stehenläßt. Alles in der Welt kann er aus der Welt selbst erklären, nur nicht die Frage, woher die Bewegung. Daher wird der erste unbewegte Beweger eingeführt. Daß dieser Beweger die reinste immaterielle Form sein muß, ergibt sich konsequent aus seiner Formenlehre, die auf die platonische Ideenlehre zurückweist. Seine Gottes- und Unsterblichkeitslehre ist jeglichen religiösen Elementes bar, so daß man Thomas von Aquin den Vorwurf gemacht hat, er habe eine mit dem Christentum schwer vereinbare Philosophie in sein System eingebaut. Die Augustinisten des Mittelalters hielten seine Philosophie nicht für christlich, und noch bei Malebranche (im Vorwort zu Recherches de la vérité par la raison naturelle) spürt man die Wucht des Vorwurfes, sich auf den Heiden Aristoteles und den „elenden Averroes" zu stützen.

Augustinusanhänger sind stets in Bereitschaft, die Unterscheidung von Wissen und Glauben nicht zu tragisch zu nehmen, zum mindesten nicht durchzuhalten. Peter Wust[8]), eine von der Unruhe des Herzens gequälte Augustinusnatur und von Oszillationsphänomenen der Menschenseele gepackt, suchte aus der berechtigten Unzufriedenheit mit der dürren Scholastik, mit geistloser Lehrbuchtradition, mit dem bloßen Gehäusedenken und einer Autoritätenkanonisierung, in Fortsetzung der Arbeit der spekulativen Theisten aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der Männer wie Baader und Fichte, durch Untersuchung anthropologischer Tiefenschichten und durch eine Metaphysik des Geistes das Menschenbild zu klären. Nicht daß etwas richtig ist, ist das Entscheidende, sondern daß das Richtige in persönlich-lebendiger Auseinandersetzung unter stets erneuertem Aufweis der Seinsverhältnisse und Sachverhalte dem aufgeschlossenen Geist zur Gegebenheit gebracht wird. Das alles kann durch psychologisch-phänomenologischen Aufweis und metaphysische Spekulation geschehen, ohne daß der Rahmen des Philosophischen gesprengt zu werden braucht. Und weithin verfährt auch Wust tatsächlich so. Wust, der den Menschen auf Philosophie naturhaft hingeordnet sein

[8]) Von P. Wust kommen in Frage: Naivität und Pietät, 1925. Die Dialektik des Geistes, 1928. Ungewißheit und Wagnis, 1937 (sollte in der Neuauflage heißen: Ungeborgenheit und Wagnis). Der Mensch und die Philosophie, Einführung in die Hauptfragen der Existenzphilosophie, herausg. v. A. Borgolte, 1946. Dazu vgl. K. Pfleger, Dialog mit Peter Wust, 1949. Wust-gedenkbuch herausg. v. W. Vernekohl, 1950. W. Th. Cleve, Peter Wust, ein christlicher Existenzphilosoph unserer Tage, 1950.

läßt, will die Vernunft nicht ausklammern, er betrachtet die Philosophie als Grundwissenschaft, erkennt ihr selbständige Funktionen zu, will sie auf kritische Reflexion gründen, sie nicht zur Sklavin des Glaubens machen und setzt Gewißheit der Wahrheit als Ziel aller philosophischen Erkenntnis fest. Aber Philosophie kann nicht „mathematisiert" werden, erreicht nie das mathematische Gewißheitsideal, bleibt vielmehr im Zustand der Ungesichertheit, der inneren Anfechtungsmöglichkeit. Das muß auch so sein, sonst bliebe kein Spielraum für letzte persönliche Entscheidungen, die aber nicht vernunft-blind zu sein brauchen. Von da aus hat der Glaubenssprung als Ergänzung des unvollkommenen-menschlichen Wissens seine berechtigte Stelle. Wissen und Glauben sind in ihrem Unterschied gewahrt.

Aber so liegen bei Wust die Dinge nicht. Schon in diesen Ausführungen ist die innere Anfechtungsmöglichkeit der Philosophie in unzulässiger Weise so vordergründig betont, daß der Übergang zu Wusts christlicher Philosophie erhellt. Sie besteht nach ihm nicht so sehr darin, daß sich die Philosophie negativ an christlichen Glaubenswahrheiten orientiert, auch nicht darin, daß die Philosophie zur Erhellung gewisser Glaubenslehren beiträgt, sondern darin, daß die Philosophie existentiell auf den philosophierenden Menschen zurückbezogen wird. Zum Wesen des Menschen aber gehören außer den Haltungen des Staunens und der Ehrfurcht die religiösen Haltungen, d. h. die Akte der Demut, der frommen Entschlossenheit und des Betens. Menschliches Philosophieren als Liebe zur Weisheit erhält geradezu religiösen Charakter. Der religiöse Philosoph wird bei Wust zum christlichen Philosophen, als der schon Platon angesprochen wird. Der christliche Philosoph ist in den Stand gesetzt, die tieferen Geistesgehalte im alten Testament, in den Evangelien, in den Paulusbriefen herauszufinden, die dort viel schlichter, klarer und kindlicher ausgesprochen sind als in philosophischen Begriffen. Der Einwand liegt nahe: Läßt man, wenn das so ist, die philosophischen Begriffe nicht besser weg und wendet sich gleich an die religiösen Urkunden? Philosophie als Vernunftbetätigung wandelt unter Überschreitung der Grenzpfähle, an die sie heranführt, in das Gebiet des Glaubens und der Theologie hinüber; denn dort kommt der Blick für das Wesentliche und Überzeitliche besser auf die Rechnung. So ist das Buch „Ungewißheit und Wagnis" mit dem Einsatz der Erbsündelehre, von Christus als der absolut harmonischen Synthese von Bios und Logos, vom Gottmenschen als dem Erstgeborenen vor aller Schöpfung in den Deutungen des Weltgeschehens hauptsächlich ein theologisches Buch; schließlich wird für Wust alle Philosophie „ein kostspieliger Luxus sub specie crucifixi". Das hat sich in seiner Forschung und Lehre so ausgewirkt, daß „der Hörsaal in seiner Vorlesung zu einer Kapelle, das Katheder zu einer Kanzel wurde" (H. Scholz).

Jedermann wird einer religiösen Weltanschauung mit innerer Ehrfurcht gegenüberstehen, besonders wenn sie durch harte Kämpfe und in schwerem Leid errungen ist. Aber Religion bleibt Religion und wird nicht zur Philosophie. So sehr man Wusts Forderung des sittlichen Aktes der Selbsteinkehr als Voraussetzung des Philosophierens (reflexio cum devotione) wie seinen Ausführungen über das Seins-Urvertrauen, über die wechsel-

seitige Zuordnung von Subjekt und Objekt, über die Natur als der Voraussetzung der Übernatur zustimmen mag, die Natur tritt zurück und das Glaubensmäßige rückt immer mehr unter Verwischung der Grenzen in den Bereich des Philosophischen ein.

Immer wieder ist es Paulus, auf den man sich beruft, um der christlichen Philosophie eine besondere Note zuzuweisen.

Das Pauluswort „Wo einer in Christus ist, da ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden" (2 Kor 3,5. u. 5/7), ist religiös gemeint. Paulus (2 Kor 3,6) hat anders als die griechischen Philosophen die weltlichen Wirklichkeiten als Buchstaben betrachtet und sie religiös entziffern wollen. Hat der Christ eine Mitwisserschaft an der Schöpfung (1 Kor 3,9) und soll sie mehr sein als eine glaubensmäßige Überzeugung von Gott dem Schöpfer und Leiter aller Dinge, dem Vater aller Menschen, so kann sie sich, soll sie nicht unklare Mystik bleiben, nur durch tieferes Eindringen in die Welt der Dinge und Sachverhalte, also durch umfassenderen Aufweis der Sachgründe und Wesenszusammenhänge bekunden. Seinsgerechtigkeit gibt es nur auf Grund der Sache, durch Einblick in den Seinsverhalt. Dasselbe gilt für die Unterscheidung, man solle nicht von christlicher Philosophie, sondern von christlichen Philosophen sprechen, die mit der Tauf- und Firmgnade auch ein Erkenntniscarisma empfangen hätten. Soll damit zum Ausdruck gebracht werden, daß sich nur dem reinen Herzen und der reinen Gesinnung die Wahrheit der Dinge enthülle, so wird man diesem platonischen Gedanken zustimmen. Zu weit darf die charismatische Ausstattung des Christen in dieser Hinsicht nicht getrieben werden; es haben auch nichtchristliche Philosophen Außerordentliches geleistet, und Albert und Thomas, um nur von ihnen zu reden, haben die durch natürliche Erkenntniskräfte ausgebaute Philosophie der Alten gründlich auswerten können. Wenn nur der Glaubende das Licht wahrzunehmen vermag, welches von der geglaubten Wahrheit auf die Wirklichkeit fällt, so erhebt sich sofort die Frage nach dem Kriterium der durch solche Belichtung gewonnenen Wahrheit. Richtig ist, daß man nur erkennt, was man liebt im Sinne des augustinischen: amor meus pondus meum. Daß die Philosophie allein für den Christen keine Weltanschauung oder Lebensnormen zu begründen vermag, mag man zugeben. Immerhin hat Boethius, der Christ, in seiner angesichts des Todes im Kerker verfaßten Schrift ‹De consolatione philosophiae› nicht bei Christus, dem Weltheiland und Erlöser, sondern bei Sokrates aus Athen Trost gesucht. Der Hymnus in der Mitte der Trostschrift, später im christlichen Gottesdienst gesungen, enthält platonische, pythagoreische und stoische Elemente. Griechische Philosophie konnte wegen ihrer Verwandtschaft in christliche Verse gegossen werden. Mit dem Vertrauen auf Gott, den Einen, Wahren und Guten, und auf den Sieg des Guten in der Welt verbindet sich der Lobpreis auf die Vernunft, auch die menschliche Vernunft, die sich der göttlichen Vernunft verbunden weiß. So hat noch innerhalb des Christentums das Bewußtsein der natürlichen Geistausstattung und der naturhaften Verbindung mit Gott seine Kraft nicht eingebüßt und zur Menschenformung seinen Beitrag geliefert. Deswegen braucht man nicht zu vergessen, daß Paulus unter Pneuma etwas

anderes verstand als die Griechen unter Seele und Vernunft und daß er die Freiheit des Geistes anders faßte als die rationale Philosophie.

Forschen und Glauben können in der Einheit der Person sehr wohl getrennt werden, müssen es sogar, um dann in ihrer Verbindung und Hinordnung gebührend festgelegt zu werden. Nicht bloß Albert und Thomas sind Beispiele hiefür, Tatsache ist, und jeder durch eine Glaubenskrise hindurchgegangene Denker, ja jeder kritisch Veranlagte bestätigt es, daß der christliche Glaube dem Feuer der Kritik ausgesetzt ist und dies mit recht verschiedenem Ausgang. Richtig dagegen ist ein anderes. Es gibt verschiedene Typen in der Glaubens- und Wissenshaltung. Es gibt Menschen, die keine Trennung von Glauben und Wissen wollen, alles vom christlichen Glauben aus betrachten und ordnen, auch die Wege der Vernunft in diese Gesamthaltung einbauen, nicht bloß strukturell in gegenseitiger Abhängigkeit, sondern auch inhaltlich (Augustin, Bonaventura, Pascal). Es gibt Menschen, die die strenge Scheidung von Wissen und Glauben wollen und unter Entthronung der Vernunft und im Agnostizismus den letzten Dingen gegenüber allein dem Glauben vertrauen (Okhamisten). Es gibt den religiösen Glauben als Ausweg des Scheiterns (Strindberg) und es gibt den harmonischen Ausgleich von Wissen und Glauben (Albert und Thomas). Diese „typologischen Originalitäten" sind psychologische Möglichkeiten. Hier aber handelt es sich darum, ob und wieweit die Philosophie auf logisch-erkenntnistheoretischem Wege Wahrheiten sichern kann.

Eine rein philosophische Einstellung hört nicht, wie man gemeint hat, auf, Philosophie zu sein. Daß an theologischen Aussagen auch die Philosophie interessiert ist, ist selbstverständlich, schon deshalb, weil diese Aussagen philosophischen Gehalt besitzen. Es gibt eben eine natürliche Theologie; insofern ist die Zuordnung zur Theologie als ein Element der Philosophie anzuerkennen. Die Frage nach dem Hingewiesensein unseres Erkennens auf das Sein ist gewiß nur durch eine theologische Aussage beantwortbar, die jedoch dem philosophischen Bereich selbst angehört. Wenn Nietzsche den traditionellen Wahrheitsbegriff an den Theismus bindet, so hat er völlig recht, aber die wissenschaftliche Erhärtung des Theismus ist eine philosophische Angelegenheit. Die Wahrheit und Legitimität einer vorphilosophischen Überlieferung muß philosophisch erhärtet oder als Glaubenssache behandelt werden. Daß sämtliche Grundbegriffe und Grundsätze der im Abendland überlieferten Philosophie auf der These <credo, ut intelligam> beruhen, ist eine Behauptung, die nicht bloß des Beweises entbehrt, sondern offenkundig unrichtig ist.

Mit der Trennung ist nicht geleugnet, daß die Philosophie in einer inneren Beziehung zur Religion, zu allen bedeutsamen Religionsformen, nicht bloß zum Christentum, steht — entscheidend ist in welchem Sinne. Daß es vor aller denkerischen Aktivität ein Empfangen gibt, daß die Religion in der weltanschaulichen Gestaltung der Menschheit vor der Philosophie steht, daß die Philosophie eine Zuordnung zur Theologie aufweist, daß sich die Weltdeutung nicht rundet ohne Bezug auf Theologie, daß die Auflehnung gegen die religiöse Tradition nicht zum Wesen der Philosophie gehört,

ist bekannt und wird von keinem Einsichtigen bestritten. Aber damit ist in keiner Weise eine „christliche" Philosophie inauguriert.
Wird der Satz, daß christliche Philosophie „an den vorausliegenden Kontrapunkt der Christus-Wahrheit" gebunden ist, in dem Sinn genommen, daß die Christuswahrheit den Ausgang des Philosophierens bildet, so ist er nicht haltbar. So hat ihn der russische Mystiker Solowjew genommen und darauf eine Christusphilosophie entworfen, die nur von Menschen gleichen Glaubens akzeptiert wird. Die Christusprobleme sind keine philosophischen Probleme, sondern Glaubensüberzeugungen, deren spekulative Belichtung man versuchen kann. Die Folgerungen bleiben aber in der Glaubenssphäre. Daß die Fragen nach Anfang, Sinn und Ende der Geschichte von der Philosophie nicht (restlos) entschieden werden können, daß hier die religiöse Wirklichkeitsdeutung, die Offenbarung mitzureden hat, deren Auskunft selbst den Nichtgläubigen nachdenklich machen kann, wird man nicht bestreiten. Aber Heilsgeschichte als Offenbarung ist Glaubenssache, nicht Philosophie.

IV.

Ein besonderes Wort bedarf die Forderung eines Philosophierens vom christlichen Bewußtsein aus und die Behauptung, eine christliche Existenz lasse eine Trennung von Philosophie und Christentum gar nicht zu. Und diese Frage hängt wiederum mit der Behauptung zusammen, daß „alles menschliche Erkennen in das umfassendere Ganze eines aus Stimmungen, Gefühlen, Trieben und Zielsetzungen bestehenden Seelenlebens eingegliedert ist, und daß es auf keine Weise gelingen kann, einen archimedischen Punkt außerhalb dieser Lebenserscheinungen zu finden, von dem her man die Erkenntnis als ein in sich selbst begründetes und von allem vortheoretischen Lebensverhalten unabhängiges Gebäude errichten könnte", daß also der Bindung an eine Weltanschauung der Mensch niemals entgehen kann; „denn sie ist als gestaltender Untergrund die Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis, indem sie den Horizont aufspannt, in dem dann dem Menschen erst die Welt begegnen kann. Auch die wissenschaftliche Erkenntnis ist an diese Bedingungen gebunden, d. h. auch die Wissenschaft erhebt sich nur auf dem Boden einer bestimmten Weltanschauung, und weltanschauungsfreie Wissenschaft ist in diesem Sinn ein Ungedanke[9]). Zu diesem in der modernen Existenzphilosophie vertretenen Standpunkt ist prinzipiell zu sagen: Niemand wird die Tatsache bestreiten, daß der Mensch keine tabula rasa ist, daß wir als Denkende schon in einer festen Glaubensüberzeugung stehen, daß sich ein erkenntnistheoretisches, moralisches und religiöses Apriori nicht willkürlich beschwören läßt. Nicht erst seit der Romantik, seit Kierkegaard, Nietzsche, Freud, Jung, seit der modernen Tiefenpsychologie weiß man, daß der Mensch mehr als bloße ratio ist, daß vorlogische Überzeugungen, Vor-Urteile, durch das Leben bekräftigte Annahmen das Denken und Handeln bestimmen, daß es vorbewußte und dunkelbewußte Entscheidungen in der Tiefe des geistigen Seelengrundes gibt, die von ausschlaggebender Bedeutung für die Gesamtrichtung des Lebens sind, daß jede

[9]) O. Fr. Bollnow, Das Verstehen, 1950. S. 90.

Weltanschauung atheoretische Triebkräfte und Faktoren enthält. Wenn auch die moderne Tiefenpsychologie tiefer in den Schacht des Unbewußten und dunkel Bewußten hineinleuchtet, im Prinzip wußte man das vom Anbeginn des Philosophierens; deshalb machte man ja solche Denkanstrengungen, um über die entgegenstehenden Hindernisse auch subjektiver Art hinauszukommen. Nicht umsonst haben die Logiker des 18. Jahrhunderts ein Kapitel eingeschaltet: De praejudiciis a voluntate ortis. Dieser Kreis der praejudicia kann und muß noch wesentlich erweitert werden.

Die Vor-Urteile, Irrtümer der einzelnen wie ganzer Epochen können korrigiert und abgelehnt werden, wie die Fülle der Beispiele beweist. Während die gesamte Philosophie von Platon bis zum deutschen Idealismus und zur Phaenomenologie grundsätzlich an der Möglichkeit einer objektiven, allgemein geltenden Erkenntnis festhält, predigt die moderne Lebens- und Existenzphilosophie nur eine individuelle, je-meinige Wahrheit. Auch die Philosophie der Vorzeit wußte von der Mannigfaltigkeit individueller, zeitgeschichtlicher Behinderungen, wußte, daß der Prozeß der objektiven Erkenntnisaneignung ein processus in infinitum ist, wußte aber auch, daß ein solches Streben allein Wissenschaftlichkeit begründet. Zur restlosen Erfassung und Aufhellung der Gesamtheit der inneren Dingstrukturen und aller Beziehungsweisen des Seienden ist der Mensch freilich nicht befähigt, er ist keine Ideal-Monade, die das gesamte Universum rein wiederspiegelt. Die Verschiedenheit, Beschränktheit, durch subjektive und objektive Faktoren bedingte Irrtumsfähigkeit der menschlichen Individualität schließen aus, daß sich alle Menschen auf eine neutrale, gleichsam auf „eine Ebene überhaupt" zurückziehen. Eine solche Ideal-Monade und Ebene überhaupt ist nur Gott.

Also die Eingegliedertheit der Erkenntnis in das Ganze der Subjekte ist eine Tatsache. Was folgt daraus für die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis? Nicht im entferntesten das, was in der Existenzphilosophie daraus gefolgert wird. Thomas von Aquin behauptet De verit. XX,12: „Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super se ipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se et unum super alterum et super essentiam animae et super omnes eius vires" und führt dies im einzelnen näher aus. Thomas sieht richtig, daß die Reflexion an die Geistigkeit des Menschen gebunden ist. Der Mensch ist der Reflexion fähig, er kann sich zwar nicht restlos durchschauen, denn sonst bestünde der Satz nicht zu recht „individuum est ineffabile" — aber er kann auf sich selbst blicken, sich weitgehend verobjektivieren; er vermag sich die aus manigfachen Quellen stammenden, in das Bewußtsein hereinragenden Voraussetzungen und Grundhaltungen zur Gegebenheit zu bringen. Dieser geistigen Reflexion gebührt, indem sie sich über die anderen seelischen Funktionen erhebt, über sie befindet, urteilt, der Primat. Diese Reflexion kann sich auf die seelischen Akte, auf die Bedingungen des personalen Seins erstrecken, sie kann noch weiter zu einer wertenden Reflexion werden, d. h. darüber reflektieren, ob und inwieweit die atheoretischen Akte einen Einfluß auf die Anerkennung der Gültigkeit der Erkenntnis ausüben. In jeder Weltanschauung stecken Elemente, die begrifflich überhaupt nicht oder nur

unvollkommen ausformulierbar sind. Man denke nur an die Erkenntnis durch Leid. Hier geht es um den Aufweis, um das manifestare, nicht um das demonstrare, um das Erleben und das Aufleuchten in solchem Erlebnis. Daß hier Unterschiede je nach dem feineren oder gröberen Organ stattfinden, ist genugsam bekannt.

Aber das Entscheidende ist noch nicht gesagt. Gewiß ist richtig, daß die psychologische Reflexion nie bis zum letzten Ursprung des personalen Seins vordringt; würde die Gültigkeit der Erkenntnis in dieser letzten psychologischen Tiefe gründen, dann wäre allgemeine Erkenntnis niemals zu begründen. Für die Geltungsfrage ist es aber gleichgültig, ob die Erkenntnisakte eingebunden oder nicht eingebunden sind, denn wahr oder falsch sind ja nicht die Erkenntnisakte, sondern die Erkenntnis g e h a l t e. Man darf eben Noesis und Noema nicht verwechseln. Vor dieser Verwechslung haben Platon und Aristoteles, Augustin, Thomas und Duns Skotus, Leibniz, Kant und Hegel, B. Bolzano, Husserl und die gesamte Phaenomenologie mit dem Neukantianismus dringend gewarnt. Die Bedingungen für wahr oder falsch sind nicht Abhängigkeitsbedingungen psychologischer Natur, sondern sind logischer Art, genau gesagt logisch-ontologischer Art. Es handelt sich nicht um den Vollzug von Denkakten, sondern um die Gültigkeit von Gedanken, deren Geltung im Bestand von objektiven Sachverhalten ruht. Der Begriff der Allgemeingültigkeit stammt nicht erst aus der Entwicklung der modernen Naturwissenschaft, sondern ist so alt wie die objektive, an der Ontologie orientierte Logik. Wenn man eine allgemeingültige Wissenschaft deshalb nicht anerkennen will, weil die seelische Gesamtverfassung des Menschen nicht einheitlich, sondern nach Völkern und Zeiten verschieden ist, so beruht eine solche Folgerung wiederum auf der Vermischung von Psychologie und Philosophie. Allgemeingültigkeit ist nicht Unabhängigkeit von den Besonderungen des erkennenden Subjekts, beruht nicht auf der Gleichheit der Erkenntnisorganisation. Auch wenn Diltheys Satz: „Der Typus Mensch zerschmilzt in dem Prozeß der Geschichte“ richtig wäre, wäre damit für die Wahrheits-g e l t u n g nicht das mindeste ausgesagt, weil die psychologischen Verhältnisse empirischer Subjekte für die Geltung von Sachverhalten nichts bedeutet. Das Urteil $2 \times 2 = 4$ ist wahr, nicht weil erkennende Subjekte so oder anders organisiert sind, sondern weil der im Wesen der Anzahlenreihe gründende Sachverhalt diese Feststellung nach logischen Prinzipien verlangt. Der Hinweis, daß die Sachevidenz bei Menschen keine Wirkung hat, wenn von ihrer seelisch-geistigen Gesamtkonstellation her keine Aufnahmebereitschaft besteht, berührt eine längst bekannte Tatsache, die in das Gebiet der Psychologie, Charakterologie und Soziologie, aber nicht in die Erkenntniskritik gehört. Haben doch große Irrtümer aus psychologischen und soziologischen Gründen sich jahrhundertelang halten können. Daß die Sehkraft der ratio gereinigt und gesteigert werden kann und muß, daß der weltanschauliche Ansatz in der seelischen Tiefenschicht erfolgt, dann aber mit seinen Auswirkungen kritisch geläutert werden kann und muß, daß die Kraft einer Weltanschauung oft genug von atheoretischen Faktoren abhängt, bestreitet niemand. Der Aufweis von Persönlichkeitsstrukturen ist Sache der Psychologie. Das Theoretische ist jedoch vom Atheoretischen

und Emotionalen nicht so umklammert, daß es sich nicht durchsetzen könnte. Das läßt sich prinzipiell behaupten trotz der Unterschiede in den Persönlichkeitsstrukturen. Die Verschiedenheit in der Weltanschauung rührt oft von unschwer aufweisbaren Irrgängen methodischer wie sachlicher Art, oft genug von den in den Sachproblemen selbst gelegenen Schwierigkeiten her, für deren Bewältigung die menschlichen Geisteskräfte gar nicht oder nur unvollkommen ausreichen. Jenseits der Erkenntnisgrenzen haben Phantasie und Willensrichtungen Spielraum. Führt man die Vielheit der Weltanschauungen auf eine Logik des Willens zurück, so übersieht man die Wahrheit des Satzes: nil volitum nisi praecognitum. Der Wille geht auf Erkanntes, Anerkanntes, Gewertetes. Dennoch wird der Weltanschauungsgegensatz begreiflich. Dinge und Sachverhalte haben eine Fülle von Seiten, stehen in einer Mannigfaltigkeit von Beziehungen, lassen diese und jene Beurteilung und Stellungnahme zu — ähnliches gilt von der Welt als Ganzem —, so daß schon von der Objektseite her eine einheitliche Weltanschauung ausgeschlossen ist. Analog steht es auf der Subjektseite. Nicht ein intellectus archetypus ist auf die intensive Durchdringung der Welt als Ganzes hingeordnet, die Logik des menschlichen Verstandes und Herzens ist von den abgestuften Fähigkeiten des Erfassens und Bewertens abhängig. Weltanschauung ist nicht Produkt einsamen Denkens; der Mensch denkt im Rahmen des Vorgefundenen, der Tradition, wird durch Geglaubtes, autoritativ Hingenommenes bestimmt, ist durch Erlebnisse, Bedürfnisse, Tendenzen und Willensrichtungen festgelegt. Daß Begriffe bei verschiedenen Menschen mit einem verschiedenen Inhalt versehen werden, ist gleichfalls genugsam bekannt; stets handelt es sich darum, wer dem wirklichen Gehalt am nächsten kommt, und das Kriterium hiefür ist nicht psychologischer, sondern logischer Art. Welche Fülle von Werterkenntnisbehinderungen psychologischer, soziologischer und geschichtlicher Art hat nicht Nicolai Hartmann in seiner „Ethik" namhaft gemacht; es ist ihm aber nicht eingefallen, deshalb die allgemeine Wertgeltung in Frage zu stellen, sondern er hat Nietzsche kräftig abgeschüttelt. Selbst wenn jedes Zeitalter seine eigene Perspektive hat, und die verschiedenen Bewußtseinssphären in einem „Brechungsverhältnis" zueinander stehen, so ist es abwegig, die Folgerung zu ziehen, daß es apriori geltende Denkgesetze und eine einzige, alle Menschen gleichmäßig bindende Logik nicht gibt[10]). Wer die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis überhaupt leugnet, gerät in das Fangnetz seiner eigenen Behauptungen. Mit welcher Sicherheit wird nicht heute als allgemeingültiges Ergebnis der neueren Entwicklung der Philosophie hingestellt, daß Allgemeingültigkeit ein überlebter, mit der Abbildungstheorie zusammenhängender Standpunkt ist. Daß Platon das logische Bewußtsein entdeckte, scheint man völlig vergessen zu haben. Was objektiv wahr ist, ist allgemeingültig wahr, auch wenn es nur von einem Umkreis von Menschen, vielleicht gar nur von einem einzelnen erkannt wird, auch wenn es von einem Teil der

10) H. Leisegang hat an dem in den „Denkformen" vertretenen Standpunkt eine Korrektur vorgenommen. Vgl. meine „Geschichte der abendländischen Weltanschauung" V. — Die Frage, wie der intellectus agens als individuelle Kraft der Menschenseele mit der Möglichkeit allgemeingültiger Erkentnis zusammen bestehen könne, war für Thomas auf Grund der Unterscheidung psychologischer und logisch-ontologischer Fragestellung ohne Gefährdung des Wahrheitsbegriffes lösbar. Freilich wird das Universalienproblem in der besonderen Fassung, im Bestehen einer wesensgleichen Erkenntnispotenz in der Vielheit der Erkenntnisindividuen sichtbar.

Menschen nie erkannt wird. Das gilt ebenso für geistige Objekte, deren Gehalt ein objektiv bestehender und deshalb geltender ist, auch wenn nicht alle empirischen Subjekte zur Höhe des Nacherlebens, zur ganzen Tiefe der Ausschöpfung des Gehaltreichtums zu bringen sind. Der lebensphilosophische Wahrheitsbegriff, der die Wahrheit an der Bewährung im Leben mißt, geht am Sinn des Wahrheitsbegriffes vorbei. Neuerdings sieht man, wohin die Preisgabe der Seinsbasis, die Verkennung der ontologischen Verankerung der Wahrheit führt. Zur philosophischen Wahrheitserkenntnis gelangt man nur durch theoretische Besinnung, durch logische Rechtfertigung. Wissenschaftliche Erkenntnis beginnt mit solcher kritischer Selbstbesinnung, jede wissenschaftliche Erkenntnis bedarf der Rechtfertigung durch die Ratio. Husserl hat nicht unrecht, wenn er Tiefsinn als ein Anzeichen von Chaos, wahre wissenschaftliche Erkenntnis als saubere Ordnung im Ausgangspunkt und in den gemachten Denkschritten bezeichnet (Logos, I) unbeschadet der Intuitionen, guten Inspirationen usw. Innerhalb der „Magie der Seele", unter den Quellen der Innerlichkeit kommt dem Glauben und der Glaubenskraft gewiß außerordentliche Bedeutung zu[11]). Nur sei zur Ergänzung gesagt: Gewiß entsteigt der Glaube der Tiefe der Seele, aber ohne Ratio geht es auch im Glaubensleben nicht ab. Ein „unvernünftiger" Glaube ist kein Ideal, und „unechte" Motive des Glaubens müssen durch echte ersetzt werden. Die Frage nach dem Sinn der Welt und des menschlichen Lebens beschäftigt auch die Ratio. Weil sie allein nicht fertig wird, findet sie im Glauben ihre Ergänzung und Überhöhung. Gewiß wird der Glaube aus dem Versagen, aus der Unzulänglichkeit erkentnismäßiger Einsicht herausgetrieben, doch so, daß die Ratio gewisse Antriebe bereitstellt, ohne deshalb in eine Beweisbarkeit einzutreten. Die metaphysischen Grundgefühle von weltanschaulichem Belang, wie die Qual der Endlichkeit und Zeitlichkeit, das Schuldgefühl sind nicht bloß ichentsprungen, sondern auch objektbedingt und können in dieser Bedingtheit aufgewiesen werden. Diese Durchleuchtung ist eine Sache der Ratio und kann das Sprungbrett zum Glauben abgeben.

Für diesen Zusammenhang kann als Ergebnis gebucht werden: Auch der Christenmensch kann sich in seiner christlichen Existenz der durch seinen christlichen Glauben gegebenen Vor-Entscheidungen kritisch bewußt werden, kann sie prüfen und, wie die Beispiele zeigen, annehmen, ablehnen, dauernd ablehnen oder wieder zu ihnen zurückkehren. Von einer „unauslöschbaren" Vorgegebenheit des christlichen Traggrundes für den Christenmenschen kann nicht in dem Sinne die Rede sein, daß er philosophische Probleme nicht unter das Licht der Vernunft stellen und sie verstandesmäßig erhärten könnte. Insoferne muß die Frage, ob man vom jüdischen, islamischen, christlichen, ja bolschewistischen Bewußtsein aus zu derselben objektiven Wahrheit gelangen kann, durchaus bejaht werden. Albert und Thomas sind auf dem Gebiete der natürlichen Erkenntnis zu denselben Annahmen gelangt wie Moses Maimon, Avicebron und Averroes, und Kommunisten haben in besserer Einsicht eine radikale Front-

11) Wie Ed. Spranger, „Magie der Seele", 1949, betont.

wandlung bezogen. Es ist das Verdienst der philosophia perennis[12]), unter Aufweis der logisch-ontologischen Ausgangsprinzipien die Möglichkeit, einen festen, erweiterungsfähigen Grundbestand gesicherter Erkenntnisse zu gewinnen, überzeugend verteidigt zu haben.

V.

Zwischen der Philosophie und Religion, damit zwischen Philosophie und Christentum, bestehen mannigfache Beziehungen. Erst durch Aufhellung dieser Beziehungen wird der Boden bereitet für die Beantwortung der Frage, was man sinnvoll unter einer „christlichen" Philosophie versteht. Von altersher hat man für ein christliches Philosophieren die Grundlehre des Christentums als negative Norm des Philosophierens betrachtet. Für den Christenmenschen kommt nur eine mit dem Christentum vereinbare Philosophie in Betracht, und das ist allein die theistisch-teleologische Weltanschauung. Unvereinbar sind Atheismus, Pantheismus, alle Formen des Naturalismus, Determinismus, ebenso Erkenntnis- und Seinspessimismus. Diese Grundformen differenzieren sich in die Einzelprobleme hinein aus. Kommt ein christlicher Denker zu einem den christlichen Grundlehren widerstreitenden Standpunkt, so besteht für ihn Anlaß zur kritischen Nachprüfung. Ein Doppeltes verdient dabei der Beachtung: Halten sich Religion und Philosophie in ihren Grenzen, weiß die Religion, worüber ihr allein Aussagen zustehen, und sind sich Wissenschaft und Philosophie ihrer Kompetenzen bewußt, dann schrumpfen die Konfliktsmöglichkeiten auf ein Minimum zusammen. Sodann ist es eine Tatsache, daß christentumsfeindliche Lehren im Verlauf der Geistesentwicklung und des Wissensfortschrittes als irrtümlich erkannt und aufgegeben wurden. Gewiß ist richtig, daß auch die Vernunft Kriterium und negativer Maßstab für den Glauben ist. Was unvernünftig ist, kann nicht Offenbarung sein. Das Geoffenbarte, sagt die Theologie, ist nicht contra naturam, sondern supra naturam. Nur gilt es, einen sauberen Maßstab für Vernunft und Unvernünftigkeit in Glaubenssachen festzulegen. Ein Blick auf die Aufklärung, auf Tolstoi, auf Jaspers zeigt, welch verschiedene Auffassungen Platz greifen können.

Mit der Vereinbarkeit ist es nicht getan. Wenn auch das Christentum Heilslehre ist, so haben seine hl. Schriften auch für die Philosophie neue Perspektiven eröffnet[13]). Die Religion, das Christentum gibt der Philosophie Probleme auf; auf Grund des weltanschaulichen Verwandtschaftsverhältnisses greift die Philosophie ursprünglich der Religion eigene Probleme und Ideen auf und sucht sie mit philosophischen Gründen zu bewältigen. Damit wird das Problem auf die philosophische Ebene gestellt. So hat Platon die Unsterblichkeitsidee der orphisch-pythagoreischen Religion entnommen und die Unsterblichkeitsfrage mit Vernunftargumenten zu entscheiden gesucht. Darin besteht ja die geisteswissenschaftliche Bedeutung des „Phaidon". Die christlichen Denker haben die rationale Bewältigung des Problemes fortgesetzt. Der Gottesbegriff,

12) Vgl. „Die Idee einer philosophia perennis" in: Hans Meyer, Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme, 1936.
13) So auch E. Gilson, L'esprit de la philosophie médievale, deutsch 1950.

ursprünglich ein religiöser Begriff, wird sehr bald mit dem Begriff eines metaphysischen Weltgrundes realidentisch gesetzt. Gottes Dasein, ursprünglich religiöser Glaube, wird von Platon in den „Gesetzen" durch einen Beweis sichergestellt. Der Schöpfergott der Bibel sowie die Exodusmetaphysik sind in ihrer Einwirkung auf die Philosophie deutlich erkennbar. Augustin hat vom trinitarischen Leben der Persönlichkeit Gottes aus nach dem Prinzip der abbildhaften Analogie die Struktur der menschlichen Person untersucht, und niemand wird bestreiten, daß ihm Tiefblicke gelungen sind, die ihn zu einem Persönlichkeitspsychologen hervorragender Art stempeln. Vor allem führt die christliche Schöpfungsidee, ursprünglich eine religiöse Idee, zu neuen Problemstellungen, schiebt den eng mit ihr verwandten Zeitbegriff und eine Vielheit damit verbundener Probleme in den Vordergrund, vermittelt ein tieferes Verständnis von Zeit und Ewigkeit. Der neue Zeitbegriff bildet die Grundlage eines neuen Geschichtsbegriffes, zugleich rückt die Stellung des Menschen in dieser endlichen Welt in neues Licht. Thomas von Aquin ging noch weiter. Er suchte die Schöpfungstatsache, die von den meisten Scholastikern als eine Glaubenswahrheit betrachtet wurde, mit philosophischen Mitteln zu erhärten und sie damit in den Bereich der natürlichen Erkenntnis einzureihen. Der biblische Schöpfergott steht dauernd „im Vorfeld der klassischen Metaphysik", und noch heute meint Erich Frank (Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit, 1949, S. 62): „Die scheinbar abergläubische Schöpfungsvorstellung — befreit von all den unwesentlichen kosmologischen Nebenvorstellungen, mit deren Tradition sie verbunden ist — sitzt zu Gericht über alle Scheinwahrheiten und alle unsere illusionären Ziele. In diesem negativen Sinne muß die Schöpfungsidee auch für die philosophische Vernunft annehmbar sein" — nicht im Sinne einer wissenschaftlichen Erklärung von Naturerscheinungen, sondern zwecks Andeutung der Grenzen der Vernunft und der menschlichen Existenz. Der christliche Philosoph wird gerne buchen, daß ein Teil der von ihm gefundenen Wahrheiten auch durch seine Religion ausdrücklich bestätigt wird, und der Gläubige wird um so beruhigter seinem Glauben anhangen, wenn er zu wesentlichen Grundlagen seines Glaubens auch einen Vernunftzugang findet. Man denke an die Verwandtschaft der Denkstruktur der platonischen Weltbildungsidee und der christlichen Schöpfungsidee. In der Philosophie selbst gibt es kein intelligere auf Grund des credere, denn entweder kann ein von der christlichen Religion (Theologie) gestelltes Problem auch philosophisch erhärtet oder es muß dem Gebiet des Glaubens überlassen werden. Ein intelligere auf Grund des credere gibt es nur insofern, als der Glaube die Veranlassung zum Suchen und zum Finden durch die menschliche Vernunft werden kann. Nicht bloß die Deduktion, auch die Grundlage, aus der deduziert wird, muß dem natürlichen Erkenntnisgebiet entstammen. Darum gehört der ontologische Gottesbeweis Anselms, der von der durch die Religion bereitgestellten Gottesidee ausgeht, zur augustinischen Einheit von Glauben und Wissen und besitzt nur für den Gläubigen Geltung. Anselm hat (hätte) das auch bereitwilligst zugestanden. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß auch auf rein philosophischem Gebiete für das ontologische Argument

eine Entwicklungsmöglichkeit besteht. Auch wer der rationalen Bewältigung der Glaubenswahrheiten über eine gewisse Grenze hinaus nicht das Wort redet, wird anerkennen, zu welch sauberen Unterscheidungen logischer und ontologischer Art die Probleme des teleologischen Theismus, der Christologie, der Trinität, der christlichen Ethik hingeführt haben. Welche eindringliche philosophische Begriffsanalyse verlangte nicht die Zurückweisung des Monophysitismus und Monotheletismus! Man braucht ja nur auf die Begriffe Existenz und Essenz, Notwendigkeit und Kontingenz, Potenz und Akt, auf die Ausbildung des Aktbegriffes, des Person-, des Vorsehungs-, des Gewissensbegriffes, die Bestimmung des Relationsbegriffes und anderes mehr hinzuweisen. So kann manche Bestimmung in der Ontologie, Metaphysik, Anthropologie und Ethik ihre religiöse Herkunft nicht verleugnen. Man denke an den Einfluß des Christentums auf die Persönlichkeitsmetaphysik. Natürlich unterliegen diese Bestimmungen der rationalen Kritik und fügen sich gut in die philosophische Gedankenwelt ein.

Die philosophische Wachsamkeit verlangt in der Gegenwart gebieterisch, gegen die Ontologisierung physikalischer Begriffe Stellung zu nehmen und vor den Kurzschlüssen der induktiven Metaphysik zu warnen und von ihnen abzurücken [14]). Das ist ein Gebot der echten Metaphysik selbst, steht aber nicht ohne Beziehung zur christlichen Überzeugung. Ist die Welt göttliches Schöpfungsprodukt, liegt der Welt eine Idee zugrunde, gehört der erkennende Mensch zu dieser Welt, hat er in ihr eine Aufgabe zu erfüllen, dann stellt die Welt seinsmäßig eine Realität dar, die in ihrer zur Ganzheit des Kosmos verbundenen Stufenordnung wie in ihrem wesentlichen Unterschied vom Menschen in den Grundprinzipien erkennbar ist, dann sind sinnliche Erscheinungswelt und menschliche Erkenntnisstruktur aufeinander hingeordnet. Der Philosophie obliegt somit die Aufgabe, dem Relativismus, Subjektivismus, Positivismus und Phänomenalismus gegenüber den Standpunkt des erkenntnistheoretischen Realismus, genauer gesagt, erkenntnistheoretischen Ideal-Realismus zu verteidigen. Realismus heißt dieser Standpunkt, weil es Dinge sind, die es zu erkennen gilt; Idealismus heißt er, weil die Dinge ihrem idealen Gehalte nach erfaßt werden sollen. Seit den Tagen des Altertums gilt es als besondere Aufgabe der philosophia perennis, Aufbaustruktur und Wesensverhältnisse, Verschiedenheit und Zusammenhang der Dinge zu ergründen. Die Forschung bleibt durchaus im Rahmen des Philosophischen, aber auch die christliche Religion weist nach einer bestimmten Richtung, schließt ein Ethos der Objektivität in sich, ein Seinsvertrauen und ein Erkenntnisvertrauen, die Überzeugung von der gegenseitigen Hinordnung von Subjekt und Objekt, wie die Überzeugung von der inneren Güte des Seins. Erst im christlichen Umkreis des Philosophierens hat die Lehre von den Transzendentalien (ens et unum, ens et verum, ens et bonum convertuntur) ihre Ausbildung erhalten.

Eine wertvolle Bereicherung bieten die Religionen der philosophischen Wertforschung an. Die Wertphilosophie hat die Aufgabe, alles Wert-

14) Vgl. die Abhandlung von Hedwig Conrad-Martius „Naturwissenschaft und Philosophie" (Hochland 1950, 1. Heft) und die Kontroverse zwischen Jul. Seiler u. H. C. Martius: Naturphilosophie in Abwehrstellung? (Ebenda, 3. Heft).

volle im Leben und in der Welt zu durchmustern, den ganzen Umfang und Reichtum des menschlichen Wertkosmos bloßzulegen, alle Werte zu sichten, die zum Bereich des Menschlichen gehören. In den großen Weltreligionen melden sich die Stimmen von Jahrtausenden zu Wort; da erfährt man, was die verschiedenen Zeiten und Völker als gut oder als böse anerkannt, was sie angebetet und was sie verdammt haben. Wie die Religionen haben bedeutende Werttheoretiker der Gegenwart dem Werte des Heiligen den Primat zuerkannt, wobei natürlich zu untersuchen ist, was jeweils unter dem Heiligen verstanden wird. Speziell das Christentum bietet der Wertforschung eine reiche Werttafel an, in der die gottbezogene Persönlichkeit obenansteht. Dabei wird der Mensch nicht bloß in seiner Geschichtlichkeit, sondern diese Geschichtlichkeit auch in ihrer Wertdurchzogenheit sichtbar. Mit dem christlichen Weltbild ist unvereinbar, den Menschen in lauter Verhaltungsweisen aufzulösen; eine solche Wesenlosigkeit zerstört den Menschen und die Grundlagen des Ich-Du-Verhältnisses. Dem Christentum entgegengesetzt ist aber auch der radikale Kollektivismus, nicht bloß wegen seines materialistischen Unterbaues, sondern speziell wegen der Zerstörung der menschlichen Wertperson. Freilich sind das alles Dinge, die vom philosophischen Standpunkt aus auszumachen sind, aber es ist doch beruhigend und ermutigend, daß Philosophie und Religion in dem, was die menschliche Existenz geistig unterbaut und vor den höchsten Forderungen menschlicher Gesinnung nur bestehen kann, zusammenstimmen, sich gegenseitig ergänzen und überhöhen.

Menschenwürde und natürliche Menschenrechte, die naturgesetzliche und naturrechtliche Verankerung der menschlichen Gemeinschaften sind längst vor dem Christentum verkündet worden, aber die Einzigkeit und Unverlierbarkeit menschlich-individueller Personalität, der Bestand und die Unverletzlichkeit natürlicher Ordnungen vor und über dem Staat haben durch das Christentum besondere Bekräftigung erfahren. Das humanum steht zum Christentum nicht in konträrem Widerspruch, wie dies die dialektische Theologie behauptet, sondern erhält vom Christentum her seinen Höchstgehalt zugewiesen. Erst das Christentum verifiziert Senecas Wort: O quam contempta res est homo, nisi supra humana se erexerit! Das Christentum bietet eine Fülle von Anregungen, Problemstellungen, Wegweisungen und auch Warnungen der philosophischen Forschung an, die für die Philosophie fruchtbar werden können.

Wie groß der Einfluß des Christentums auf die abendländische Problementwicklung gewesen ist, bekennt Nietzsche in der „Genealogie der Moral" III, 24): „Auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch wir nehmen unser Feuer noch von einem Brand, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, der auch der Glaube Platos war, jener Christenglaube, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist". Was Nietzsche zum Ausdruck bringt, ist die unbestreitbare Tatsache, daß das Christentum der Hort der idealistischen Weltanschauung ist, daß seit der Väterzeit, vor allem seit Augustin, die Grundelemente der idealistischen Philosophie mit den Grundlehren des Christentums, sei es in augustinischer oder thomistischer Form, zu einer Einheit verbunden wurden, in der sie durch die Jahrhunderte fortgewirkt

und die Geisteshaltung der abendländischen Menschheit immer wieder entscheidend beeinflußt haben. Selbst diejenigen Geister, für die die Sonne des Christentums bereits untergegangen ist, standen noch immer unter der Leuchtkraft ihrer Strahlen, auch dort, wo sie zum Kampf gegen das Christentum und die von ihm geschützten Lehren angetreten sind. Man nehme die aus der christlichen Tradition stammenden Elemente aus Descartes, Malebranche, selbst aus dem Pantheisten Spinoza, aus Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, aus Baader, dem jungen Fichte, Weisse, selbst aus dem Atheisten Schopenhauer weg und man sehe zu, was übrigbleibt. Für die Sterilität, die eintritt, wenn solche Antriebe zur philosophischen Spekulation fehlen, ist der Averroismus an den Universitäten des 13. Jahrhunderts ein deutlicher Beleg [15]).

Eine christliche Philosophie ist also zunächst eine mit dem Christentum vereinbare Philosophie, d. h. eine solche, die keine Lehren enthält, die im Widerspruch zum Christentum stehen. Damit ist von selbst ein anderes gegeben. Die theistisch-teleologische Weltanschauung, die dieser Forderung entspricht, tritt nicht bloß in den Dienst des Christentums, sie bekommt auch vom Christentum her umfangreiche Probleme gestellt, die teils auf eine Verwandlung der geglaubten Wahrheit in gewußte Wahrheit abzielen, sei es daß das Geglaubte der Vernunftbegründung unterstellt wird, sei es, daß neue Probleme in Sicht kommen oder bereits keimhaft vorhandene deutlicher gesehen und in einer schärferen Begriffswelt ausgebaut werden. Christliche Philosophie ist also diejenige, die unter steter Respektierung des Unterschiedes der Wissens- und der Glaubensordnung die Warnungen, vor allem aber die formellen wie inhaltlichen Anregungen, Problemstellungen, Wegweisungen entgegennimmt und fruchtbar auswertet. Daß in der christlichen Philosophie die theologischen und anthropologischen Probleme bevorzugt werden und eine systematische Tendenz vorherrscht, gilt zwar nicht für alle, aber doch für große Epochen der christlichen Philosophie. Nicht bloß der auf dem Boden des Christentums stehende Forscher und Philosoph, jeder Philosoph müßte für die Anregungen dankbar sein, die ihm von der Religion in ihrer Gesamtheit, somit auch vom Christentum, dargeboten werden.

VI.

Wer die Problematik einer christlichen Philosophie ins Auge faßt, wird von selbst auf ihr Verhältnis zur modernen Existenzphilosophie gestoßen; bildet doch das Anliegen der menschlichen Existenz, die Frage nach dem Sinn des Lebens, das Grundanliegen des Christentums. Herausgerissen aus der Erschütterung des Glaubens an den logosdurchtränkten Kosmos des Altertums, an den christlichen Gott des Mittelalters, an das neuzeitliche Geborgensein im Geistesleben und Kulturfortschritt, steht — als Ergebnis einer jahrhundertelangen Entwicklung der Säkularisation und prometheischen Kultur — der heutige Mensch in einer entfremdeten Welt, geworfen in eine unheimliche Welt, im Krampf der Verzweiflung von den Ausdünstungen des Todes umwittert, ein ent-

15) E. Gilson, Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, 1950.

wurzelter Nihilist, der unter Preisgabe aller liebevollen Seinsschau als konkretes, geschichtliches Individuum auf jede objektive Wahrheit verzichtet, die Wahrheit verzeitlicht (veritas temporis filia) und nur eine je seinige Wahrheit anerkennt, dem in Qual, Angst und Schreck nur der Rückzug auf das eigene Selbst, unter „Entwesung" der menschlichen Person nur seine Freiheit und in nominalistischer Zersetzung und in Auflösung des Selbsts in lauter Verhaltungsweisen nur ein unbegrenztes Feld von Möglichkeiten übrigbleibt. Nur als Selbstschöpfer, befreit von jeder Form des Verfallenseins, kommt der Mensch zur „Eigentlichkeit". Den Menschen ergreift das Heimweh nach sich selbst; daher werden Selbstsein, Anfang, Ursprung, Autonomie Lieblingskategorien. Schon Kierkegaard schreibt (Wiederholung):

„Man steckt den Finger in den Boden, um am Geruch zu erkennen, in was für einem Lande man ist. Ich stecke meinen Finger in die Existenz — sie riecht nach nichts. Wo bin ich? Wer bin ich? Wie bin ich hieher gekommen? Was ist das für ein Ding, genannt Welt? Was bedeutet dieses Wort? Wer hat mich dahin gelockt und läßt mich nun dort? . . . Wie kam ich in die Welt? Warum hat man mich nicht befragt? Warum hat man mich nicht mit den Sitten und Gewohnheiten bekannt gemacht, sondern mich in den Dienst gepreßt, als wäre ich von einem Seehändler gekauft worden? Wie habe ich Anteil gewonnen an diesem großen Unternehmen, das sie Wirklichkeit nennen? Warum sollte ich überhaupt Anteil daran nehmen? Ist das nicht eine freiwillige Sache? Und wenn ich zur Teilnahme gezwungen bin, wo ist der Direktor?" Noch radikaler spricht Sartre: Der Mensch ist ein dynamisches Nichts, ein aus dem Gewühl der Seinsmasse herausgeworfenes Fürsichsein, das, rein auf sich gestellt, tut, was ihm gefällt, ohne Rechtfertigung Werte und Wertskalen setzt. Ohne zu wissen, woher er kommt und wohin er geht, darf der Mensch allein sagen: Ich bin, der ich bin — ich bin meine Freiheit. Diese Charakteristik trifft vor allem den radikalen Flügel der Existenzphilosophie, gilt aber in irgendeiner Hinsicht für alle Existenzphilosophen. Soweit das Positive durchbricht, ist Existenz ein wertgeladener Begriff, geht es um den Aufruf zum Selbstsein und zur Selbstverwirklichung, bringt die Angst als innerste Befindlichkeit den Menschen vor das Nichts und fungiert als Mittel der Existenzerweckung. Formell nähert sich die Existenzphilosophie dem christlichen Ruf zum „Metanoein".

Über die Entstehungsgründe, das Anliegen, die Berechtigung der Existenzphilosophie und ihre Grenze ist genugsam Entscheidendes gesagt. In diesem Zusammenhang interessiert ihr Verhältnis zum Christentum, speziell zu einer christlichen Philosophie.

a) Nietzsche und Sartre mit ihrem Anhang sind bewußte Atheisten und Antichristen. Für Nietzsche erweist sich Gott als unsere „längste Lüge", sind die obersten Werte entwertet, bedarf selbst der Wille zur Wahrheit erst der Rechtfertigung, obwohl gerade seine Anstrengungen offenbar machen, daß die Verzweiflung an Gott und der Kampf gegen Gott den stichhaltigsten Gottesbeweis enthält. Seine Mahnung: „Nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge stecken, sondern frei ihn tragen", hat seine Wirkung nicht verfehlt. Sartre will in seinen

Theaterstücken, wie in seinem philosophisch nicht zu unterschätzenden Hauptwerk „L' être et le néant" („Das Sein und das Nichts") alle Folgerungen ziehen, die sich von einem konsequent atheistischen Standpunkt aus ergeben. Die Geworfenheit des Daseins ist unterbaut durch die Leugnung Gottes, dessen Existenz, eine Synthese von An-sich und Für-sich, widerspruchsvoll wäre. Als An-sich-Sein wäre Gott die Fülle des Seins, aber ohne Bewußtsein und Handeln; als Für-sich-Sein käme ihm Bewußtsein und Handeln zu, er wäre aber ein Gespaltenes. Wie die Gottesidee bedeutet auch die Schöpfungsidee einen Widerspruch. Geschaffenes ist passiv. Dem An-sich-Seienden kommt weder Passivität noch Aktivität zu, es ist einfachhin. Wäre der Mensch geschaffen, müßte er nach einer vorbildlichen Idee, d. h. nach einer Wesensidee geschaffen sein; das widerspricht dem Menschen als bloßer Existenz. Gibt es aber keinen Gott, dann ist der Mensch die einzige Existenz, bei der das Sein dem Wesen vorangeht, eine Existenz, deren Seinsschwäche durch das Nichts und seine nichtende Kraft erklärt werden muß und deren Wahlentscheid nicht von einem Wertordo oder von Geboten inspiriert ist und deshab weder Rechtfertigung noch Entschuldigung nach sich zieht. Der Mensch ist zur Freiheit verurteilt, weil er sich nicht selbst geschaffen hat, ist aber frei, weil er für sein Tun verantwortlich ist (vgl. Humanismusschrift). Verantwortlich vor wem? Aus dem Grunderlebnis der Banalität des Daseins, der Verzweiflung und des Ekels heraus, kann der auf Überwindung des Nihilismus eingestellte Aktivismus und Optimismus nicht zur Auswirkung kommen; er wird erdrückt von der Eitelkeit und dem Lastcharakter des menschlichen Lebens, von der Sinnlosigkeit von Geburt und Tod, von dem Da-sein ohne letzte Verankerung. Der Tod setzt dem menschlichen Leben eine absolute Grenze und verurteilt es zur Bedeutungslosigkeit. Die Zukunft, in der das Vergangene erst sinnvoll würde, ist abgeschnitten, nur die Gegenwart ist relevant mit dem Ergebnis, daß das Streben, Gott zu sein, sinnwidrig und die Lebensgeschichte die Geschichte eines jeden Lebensernst unterbindenden Scheiterns ist. Eine Sinngebung des Sinnlosen gibt es eben nicht. Wenn A. Camus (Le mythe de Sisyphe, Paris 1942) dem Nihilismus seinen Radikalismus und dem Tod seine Schrecken zu nehmen suchte, indem er dem Menschen für sein flüchtiges Erdendasein die Bemeisterung des Lebens, vor allem künstlerisches Schöpfertum zuweist, so geht das schlecht mit der Absurdität menschlicher Existenz zusammen.

b) In einer anderen Dimension bewegt sich das Denken Heideggers. Darüber kann zwar kein Zweifel sein und vermögen auch spätere Erklärungen nicht hinwegzuführen, daß Heidegger in „Sein und Zeit" ohne Gott auskommen will. Sätze wie: „Ewige Wahrheiten gehören zu den längst nicht radikal ausgetriebenen Resten christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik" — „Das Denken in Werten ist eine der größten Blasphemien, die sich dem Sein gegenüber" denken läßt, der Kampf gegen das gründliche Mißgebilde von an sich geltenden Werten bedeutet eine radikale Absage an Grundlehren der philosophia perennis und ihren durch Jahrhunderte versuchten Einbau der Gottesidee in das philosophische Weltbild. Der Weg von den Werten aus zur Transzendenz ist kein neuer, sondern ein uralter Weg. Die Analysen in „Sein

und Zeit" enthalten nicht eine ausdrückliche Leugnung Gottes, aber sie bewegen sich nur im Weltinnenraum, treffen mit Rilke und anderen Gleichgesinnten zusammen und führen zu einer Mythisierung der empirischen Wirklichkeit. Es ist kein Zufall, daß „Sein und Zeit" a-theistisch ausgelegt wurde, und daß Sartre an Heidegger anknüpfen konnte. In späteren Schriften, so im „Wesen des Grundes" nimmt Heidegger Veranlassung, sich vom Atheismus zu distanzieren: „Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-Sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden. Wohl aber wird durch die Erhellung der Transzendenz allererst ein zureichender Begriff des Daseins gewonnen, mit Rücksicht auf welches nunmehr gefragt werden kann, wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist."

Auch der Satz in den „Holzwegen" (S. 201) „Nie kann sich der Mensch an die Stelle Gottes setzen, weil das Wesen des Menschen den Wesensbereich Gottes nie erreicht", hat nur einen Sinn, wenn eine Gottesidee, bereits irgendwie bestimmt, vor der Seele steht. Es würde sich lohnen, der Frage nachzugehen, wieweit ein Abstrahieren von Gott, ein Ausschließen Gottes aus dem philosophischen Blickfeld überhaupt möglich ist.

In Heideggers Sein Gott zu vermuten, muß gründlich aufgegeben werden. Das Sein ist nicht Gott und nicht Weltgrund; denn Gott ist nicht das Sein, nicht das ipsum esse der christlichen Metaphysik, sondern ein Seiendes, und zwar das Seiendste des Seienden. Unter Hölderlins Einfluß hat H. eine Wendung zu den Göttern des Seins hin vollzogen. Man braucht diese Wendung nicht gleich als Neuheidentum zu bezeichnen; diese Götter sind die numinosen Mächte, die H. im Sein verspürt. Nur wird man fragen, ob diese Mächte der Seinswelt als solcher von sich aus innewohnen, oder ob sie als ein Widerschein des Transzendent-Göttlichen zu denken sind. Die Antwort kann nur im ersteren Sinne ausfallen. Wenn H. sagt, er behaupte nur die Abwesenheit Gottes, und wenn er seine Philosophie als ein Warten auf Gott bezeichnet, so wird dieses Warten bei der von ihm bezogenen Position lange dauern müssen. Daß Gott von seinem Blickfeld totalitär ausgeschlossen ist, ist nicht ganz richtig, und der vielleicht bei ihm gelegentlich vorherrschenden Tendenz, die Gotteslehre in den Bereich der Theologie abzuschieben, ist er nicht treu geblieben. Im Humanismusbrief wendet er sich gegen die absonderliche Bemühung, die Objektivität der Werte zu erweisen und fährt fort: „Wenn man vollends Gott als den höchsten Wert verkündet, so ist das eine Herabsetzung des Wesens Gottes." Er gibt den Weg an, der zu Gott führt: „Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort Gott nennen soll." Also erst von der Wahrheit des Seins her kann man zu Gott vordringen.

Heideggers Grundgedanken bedürfen weiterer Klärung. Man lobt bei ihm die radikale Fragestellung, den neuen Ansatz. Worin besteht das Neue? Ist wirklich alles so neu? Die Auslegung der menschlichen Existenz ist Vorarbeit zu seiner Fundamentalontologie. „Die Substanz

des Menschen ist Existenz", Ek-sistenz aber bedeutet, daß der Mensch allein das Sein versteht, in das Sein hinaussteht. Schon lange vorher haben Aristoteles, Augustin und Thomas u. a. den Menschen wegen seines Seins- und Weltverständnisses den Sinnträger der Welt genannt.

Der etwaige Einwand, Heidegger lehre ein Hinausstehen in das Sein, Aristoteles und Thomas ein Hinausstehen in das Seiende, wird weiter unten auf sein Maß zurückgeführt. Mittels Husserl-Diltheyscher „Daseinshermeneutik" soll das menschliche Dasein erläutert werden. Der Mensch als homo faber, sein Verfallensein in das „man", der Aufruf zur Eigentlichkeit und Entschlossenheit, das Erfahren der Zeitlichkeit und Nichtigkeit des Daseins, der Ungesichertheit der jeweiligen Gegenwartsprojekte, das Verhülltsein der Vergangenheit, d. h. der Herkunft des Menschen (seine „Geworfenheit"), die Unsicherheit der Zukunft und ihrer Möglichkeiten (ausgenommen das unabwendbare „Sein zum Tode") sind alles Einsichten, die den Menschen seit altersher bedrücken. Noch einmal sei es gesagt: was in der religiösen Erschütterungs- und Erbauungsliteratur längst vordergründig behandelt wurde, ist in der Existenzphilosophie auf die philosophische Ebene herübergenommen. Daher auch ihre Verwandtschaft mit der christlichen Religion. Das Buch Hiob und die Nachfolge Christi des Thomas von Kempis sind Wegweiser und Weggenossen der Existenzphilosophie, formell auch der Vorarbeit von Heideggers Fundamentalontologie; ferner ist bei Augustin und in der Mystik Entscheidendes zu lesen. Die Problemstellung dieser Art ist durchaus verdienstlich, denn die Schulphilosophie ist über diese, die menschliche Existenz zutiefst berührenden Phänomene viel zu leicht hinweggegangen. Zugleich drängt damit ein anderes, noch lange nicht umfassend genug in Angriff genommenes Problem zur Lösung: die Grundarten des Offenbarwerdens, des Verstehens, der Erfahrung und des Erkennens, entsprechend den verschiedenen Arten des gegenständlichen und ungegenständlichen Zur-Gegebenheit-Bringens herauszustellen. Mit Recht bringt Heidegger die praekognitiven Sphären der Befindlichkeit und des Verstehens (= „Verhandlungen menschlicher Existenz") in Anschlag.

Für diesen Zusammenhang ist die Entscheidung der Frage vordringlich, was das Sein und das Nichts als der Schleier des Seins bedeuten. Es ist irrig, wenn Jaspers die Frage, warum überhaupt etwas ist, warum nicht nichts ist, als leere Verstandesspielerei bezeichnet, die keine Verstandesantwort zuläßt. Die Frage stammt nicht erst von Schelling oder Heidegger, sondern ist uralt. Daß das Sein „das Undurchdringlichste ist, das vor all unserem Denken schon ist und auf uns zukommt", wußte schon Aristoteles; er hat aber dennoch die Feststellung gewagt (De gen. animal. II, 1): „Das Sein ist besser als das Nichtsein, das Leben besser als das Nichtleben, die Seele besser als der Leib." Es besteht also von Natur aus eine ontologische Priorität des Seins gegenüber seiner Negation und begründet Dasein wie Sosein. Man beweist Dinge und Sachverhalte nicht, wenn sie am Tatbestand unmittelbar aufleuchten; für das noch nicht zersetzte natürliche Seinsvertrauen des Griechen steht die Priorität des Seins in dem behaupteten Sinne fest. Vor dem Beweis steht der Aufweis.

Was hat es mit dem berühmten „Sein“ für eine Bewandtnis? Wenn es wahr ist, daß das Verständnis von Sein dem Verständnis alles Seienden vorausgehen muß, wenn Phänomenologie der ursprünglichen Intention nach „Klärung von Urmeinungen“ ist, dann ist nichts vordringlicher als die Klärung von Sein. Zudem soll Heideggers Philosophie eine optimistische Philosophie der Offenheit sein, die sich beglücken läßt durch die Huld und Gnade des Seins, und das Dasein des Menschen soll Dienst am Sein bedeuten.

Der Satz „Sein ist das transzendens schlechthin“, besagt zunächst wenig; denn gerade in „Sein und Zeit“ und noch im „Wesen des Grundes“ hat Heidegger zu der subjektiv-idealistischen Deutung Anlaß gegeben, das Sein in Abhängigkeit vom Dasein, im Sein einen bloßen Entwurf des Menschen zu sehen [16]). Diese Auffassung hat Heidegger im Humanismusbrief abgelehnt. Das Sein ist objektivistisch zu verstehen als der tragende Untergrund von Dasein und Sosein, als der Grund des Seienden [17]). War in „Sein und Zeit“ von der Geworfenheit des Daseins die Rede, ohne Angabe, wer der Werfer ist, so erscheint jetzt das Sein als das „Werfende“. Das Seiende entstammt dem Sein. Und in Abwehr einer anthropologischen Auslegung setzt Heidegger den Menschen als den „ek-sistierenden Gegenwurf“ des Seins, dem der Bezug zum Sein wesenskonstitutiv ist. Das Sein ist der Grund des Seienden, und zwar der Wesensgrund, denn der Mensch west nur in seinem Wesen, indem er vom Sein angesprochen wird und insofern er vom Sein sein Wesen geschenkt bekommt [18]). Diese Sätze gemahnen an die Lehre im neuplatonischen Liber de causis [16]) (§ 4): „Das erste der geschaffenen Dinge ist das Sein; ein anderes Geschaffenes vor ihm gibt es nicht. Denn das Sein ist über dem Sinne, über der Seele und über der Intelligenz, und nach der ersten Ursache gibt es nichts, was mehr umfaßte und mehr verursachte als das Sein. Deshalb ist es das höchste aller geschaffenen Dinge und am stärksten geeint. Diese seine Beschaffenheit gründet darin, daß es dem reinen Sein, dem Einen und Wahren, nahesteht, in welchem es keine Vielheit von irgendwelcher Art gibt. Das geschaffene Sein aber, obwohl es eines ist, doch vielfältig, d. h. es nimmt das Viele auf, und zwar ist es deshalb etwas Vielfältiges, weil es, obwohl es einfach ist, und etwas Einfacheres unter den geschaffenen Dingen sich nicht findet, doch zusammengesetzt ist aus Endlichkeit und Unendlichkeit“. Im einzelnen wird die Ausdifferenzierung des ersten geschaffenen Seins dargelegt. Schon auf Albert haben diese Gedankengänge ihren Eindruck nicht verfehlt. Bekanntlich hat Thomas von Aquin, vom Sentenzenkommentar angefangen, in verschiedenen Werken sich den Satz angeeignet, daß die Schöpfung die erste Tätigkeit und das Erstgeschaffene, der erste Effekt das Sein ist. Das Leben und die anderen Vollkommenheiten entstehen per informationem. Thomas erörtert dort die Problematik, daß in jedem Ding verschiedene Seinsschichten zu unterscheiden sind, und daß

16) So De Waehlens, La philosophie de Martin Heidegger, 1940. Zu Heideggers Kantinterpretation, d. h. zu seinem Einbau der kantischen Begriffe in eine ganz andere Denkhülle, in ein anderes Stilprinzip, vgl. Ernst Cassirer, Kantstudien, 1936.

17) H. hat eine objektivistisch-realistische Position bezogen im Gegensatz zu Husserl, der erklärte: Wer Realist ist, kann nie verstehen, was Phänomenologie ist, obwohl doch die ältere Schülergeneration Husserls, M. Scheler, A. Pfänder, M. Geiger, A. Fischer u. a. Realisten waren.

18) Die pseudo-aristotelische Schrift „Über das reine Gute“, bekannt unter dem Namen Liber de Causis, bearbeitet von Otto Bardenhewer. 1882.

der Über- und Unterordnung dieser Schichten eine Über- und Unterordnung der hervorbringenden Ursachen entspricht. De pot. III, 7 stehen die lehrreichen Sätze: „In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus; secundum omnibus rebus naturalibus; tertium in una specie; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo." Daß Thomas die Seinsproblematik mit der Schöpfungsproblematik in Beziehung bringt, kommt hier zunächst nicht in Betracht. Wichtig ist die thomistische Feststellung: „Ipsum enim ens est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus." Die innerste Wirklichkeit und der letzte Ankergrund jedes Seienden ist das Sein und bildet den Horizont, unter dem das Seiende betrachtet werden muß. Während Thomas als Aristoteliker die Form als inneren Seinsgrund betrachtet, betont er jetzt unter neuplatonisch-augustinischem Einfluß, daß im esse der innere Seinsgrund der Dinge zu suchen ist. Das esse ist Form, erster Akt, der Akt der Akte, die vollkommenste Vollkommenheit, die allen Dingen zuinnerst innewohnt. Das Sein ist nicht so sehr der Raum, innerhalb dessen Seiendes erst möglich ist, als vielmehr die Voraussetzung für alle weiteren Wirkungen. Das Sein fundiert ontisch alles andere und ist deshalb das Erste und Wertvollste. Der Aufbau der Seinsformen geschieht per additionem ad ens. Während für den Aristoteliker das esse als Wirklichsein, als Gegensatz von Möglichsein sich in allen Dingen in gleicher Weise vorfindet — die Verschiedenheit sich vom Seins g e h a l t d. h. von der Form herleitet, bekommt für den unter neuplatonischem Einfluß stehenden Thomas das Sein den Sinn von S e i n s f ü l l e, die sich im Universum in Vollkommenheitsstufen auswirkt. Das Sein erscheint als der ursprüngliche Inbegriff der Fülle, als das Meer der Vollkommenheiten, das als das Allgemeine über allen einzelnen Vollkommenheiten steht, dessen Teilverwirklichungen und Ausdifferenzierungen in den Seinsstufen vor sich geht. Weil vom Sein jede aus ihm selbst stammende Begrenzung ausgeschlossen ist, kommt ihm die Unendlichkeit zu [19]). Für Thomas war es nicht leicht, diesem Sein den metaphysischen Standort zwischen Gott (= ipsum esse subsistens) und dem Endlichen, durch Teilnahme Seienden zuzuweisen. Auch die Neuthomisten haben sich der Problematik nicht gewachsen gezeigt. Ein Doppeltes stand für Thomas unantastbar fest. Faßbar ist dieses Sein nur in seinen Ausdifferenzierungen in den Seinsstufen, sodann ist dieses Sein die erste Wirkung der causa prima, des ipsum esse, das bei ihm von der Religion her personalen Charakter trägt. Auch Heidegger kennt ein ipsum esse, aber dieses apersonale Sein ist nicht Gott. Gott und Götter gehören vielmehr zu Seiendem; weil das Sein weiter und seiender als jedes Seiende ist, ist es auch seiender als Gott. Über Gott und Göttern steht das Sein, ähnlich wie bei den Griechen über den Göttern die Moira steht. Bei Maximus Confessor (Ambig. 91) kann man lesen: Das Sein ist wurzelhaft schon im „Wie-Sein" (*πῶς εἶναι*).

Daß H. noch hinter die bestehende Metaphysik zurückfragen will, ist offensichtlich, nicht minder aber, daß auch er Metaphysik treibt und dabei in eine Linie hineingehört, die vom Neuplatonismus zu Meister Eckhart

19) Die Belege in meinem „Thomas von Aquin" S. 104 ff.

führt. Auch bei Eckhart ist, wie bei Scotus, der Seinsbegriff der Zentralbegriff. Daß sich die Frage um den Gottesbegriff dreht, ist kein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen den mittelalterlichen Denkern und Heidegger, denn beider Fragen gehört in dieselbe Problemgruppe, nur die Antwort ist verschieden. Bei Heidegger wie bei Eckhart geht es um die Realitäten Sein, Seiendes, Gott, Nichts; nur die Gewichtsverlagerung und ontologische Ordnung sowie der Zugang zu diesen Realitäten sind verschieden. In der ersten Pariser Quaestio spricht der Meister Gott das Sein ab und behauptet in Fortführung der Gedankengänge aus dem Liber de causis: Sobald wir zum Sein kommen, kommen wir zum Geschöpf. Gott ist puritas essendi und als solcher Wurzel und Grund aller Dinge. Im Opus propositionum wechselt Eckhart den Gesichtspunkt, spricht Gott das Sein schlechthin zu und den Geschöpfen als dem „ganz-anderen" ab. Die Dinge sind in ihrem Abstand von Gott das reine Nichts. H. spielt mit denselben Kategorien, nur möchte man auf die Ausführung seiner Fundamentalontologie gespannt sein. Zunächst wird das hypostasierte Sein geradezu personifiziert und mit göttlichem Nimbus umgeben; redet doch H. von der Huld und Gnade des Seins, vom Wesen des Menschen als dem Geschenk des Seins. Der Platonismus „west" in Heidegger, geradezu ein religiöser Platonismus: „Der Denker sagt das Sein, der Dichter nennt das Heilige." Liest man die Einleitung zur fünften Auflage der Metaphysikschrift und die Ausführungen über das Licht und den Schöpfer des Lichts, so rührt H. an Augustins Illuminationstheorie, ohne sich freilich mit ihr zu identifizieren.

H. betont, daß das Sein niemals west ohne das Seiende, daß es niemals ein Seiendes ohne das Sein gibt. Nimmt man hinzu, daß das ens, quod intelligit, das ens, quod intelligitur, das ens, quo intelligitur (intentional) im Sein gründen, dann versteht man die Bestimmungen des Seins als Wahrheit des Seins, als Erschlossenheit, dann gilt der Satz „ens et verum convertuntur", dann versteht man, daß der Mensch in der Lichtung des Seins steht, daß dem Menschen als Seinsverstehendem das Sein näher ist als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein „Engel oder Gott". Man versteht auch die Bezeichnung des Menschen als Wächter und Hirt des Seins. Man kann sogar der Behauptung, die Geschichte des Seins ereigne sich im existierenden Menschen, einen Sinn abgewinnen, wenn auch die Einschränkung des Seins auf die menschliche Existenz und später auf die Geschichte des Abendlandes merkwürdig anmutet. Wenn das Sein der Wesensgrund (Ousia) alles Seienden ist, dann ist es auch der Wesensgrund der untermenschlichen Dinge, die doch ihre Bedeutung haben; ja das Sein ist sogar — dahin treibt die Konsequenz der Heideggerschen Bestimmung — der Wesensgrund der Götter und Gottes. Ein „Panousismus" merkwürdiger Art wird behauptet, dessentwegen allein schon Heideggers Fundamentalontologie neugierig erwartet wird. Man möchte gerne wissen, was der Wächter des Seins über dieses Sein auszusagen weiß. Wenn H. verlangt, das Sein selbst zu denken in einem Denken, das plötzlich ist, und, jedesmal und immer neu durch einen Sprung erregbar, abspringt vom Seienden in das Bodenlose, wenn er erklärt, das Sein sei kein Boden, sondern das Bodenlose, es bleibe von Boden und

Grund gelöst und bedürfe ihrer nicht, bodenständig sei nur das Seiende in bezug auf das Sein, so bedeuten solche Ausdrücke[20]) doch eine recht geringe „Lichtung des Seins". Eine andere Eigentümlichkeit kommt hinzu. Mit der starken Hereinnahme des Seins in den Menschen und seine Geschichte wandelt sich die Fundamentalontologie doch in ein Stück Anthropologie und Geschichtsphilosophie mit anthropologistischem und historistischem Einschlag. Dilthey zieht in die Phänomenologie ein. Husserls Opposition gegen Dilthey hat nicht vermocht, das Tor gegen solch fremde Einflüsse zu verriegeln.

In der Urbefindlichkeit der Angst[21]) wird zwischen Geburt und Tod, im Versinken alles Seienden unsere Ungeborgenheit, die Nichtigkeit und das Nichts erfahren. Diese Behauptung ist nicht neu, und braucht, maßvoll gedeutet, nicht Widerspruch auszulösen. Schwieriger ist es, der These, daß das Nichts der Schleier des Seins, die Durchgangsstufe zum Sein ist, die Hülle des unsichtbaren Seins darstellt, daß es eines Wagnisses und Sprunges bedarf, um vom Seienden über das Nichts zum Sein zu gelangen, einen Sinn abzugewinnen. Solches Wagnis ist ein existentieller Urakt und „wesentliches Denken". Nihilismus ist Heideggers Seinsphilosophie nicht. Das Sein ist ihm das „schlechthin Andere zu allem Seienden", das „Nichtseiende" (Metaphysik), das Nichts, das im Gegensatz zum Seienden steht, nicht aber zum Sein, vielmehr auf das Sein verweist. Im Nichts soll der Mensch das Sein erfahren! Welches sind die Inhalte dieser Erfahrung? Das wesentliche Denken soll sich im Sein für die Wahrheit des Seins verschwenden. Was ist aus dieser Verschwendung bis jetzt herausgekommen, wo ist das Ergebnis des „Opfers"? Viel verständlicher ist Pascals Wort: „Jedes Ding ist ein Schleier, der Gott verhüllt."

Daß bei einem Neuplatoniker (analog zu Böhme) in der Lichtung des Seins auch das Böse erscheint, nicht als moralische Schlechtigkeit, sondern, ähnlich wie die Schuld, als vormoralische Qualität, braucht nicht zu verwundern. Das Wesen des Bösen beruht im Bösartigen des Grimmes, und „das Heile und das Grimmige können im Sein nur wesen, insoferne das Sein das Strittige ist".

Wenn H. die bisherige Metaphysik um den Menschen kreisen läßt und ihre Vollendung in kontinuierlicher Entwicklung in Nietzsche sieht, sich selber als einen Wendepunkt des Philosophierens, ja der Weltgeschichte sieht, so hat er den Sachverhalt verzeichnet. In der Antike und im Mittelalter kreist die Metaphysik nicht um den Menschen, sondern um Gott bzw. um das Sein. Der Mensch des modernen Subjektivismus und Relativismus, der positivistische, aller Seelensubstanz entleerte Rechner ist der Antike und erst recht dem Mittelalter fremd. So verdienstvoll das Nachsinnen über den Grund der Katastrophe des heutigen Menschseins ist, mit der von H. versuchten Seinserhellung wird dem Übel schwerlich zu steuern sein. Wenn H. alle Wesensbestimmungen des Menschen, auch diejenige des

---

20) Aus einer Vorlesung mitgeteilt von B. Welte, Die Lichtung des Seins, in: Wort und Wahrheit (1948), 6. H.

21) Zwei krankhafte Visionäre, Kierkegaard und Nietzsche, haben Angst und Mut überbetont auf den Thron erhoben. Vgl. zur Angst die Abhandlung von E. Frh. v. Gebsattel, Hochland 1951, und M. Wandruszka, Angst und Mut, 1950. „Die Angst, die nicht mehr weiß wovor, der Mut, der nicht mehr weiß wofür, münden in die gleiche Sinnlosigkeit."

Christentums, abqualifiziert, soferne sie im „Hinblick auf eine schon feststehende Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, d. h. des Seienden im Ganzen“ gegeben wird, so muß doch gesagt werden, daß die christliche Heilslehre nicht durch Metaphysik, sondern durch Offenbarung bestimmt ist.

Die philosophische Auslegung des Seins wird als das Gebot der geschichtlichen Stunde erachtet; damit kann man sich abfinden, soferne „die Bindung an die Grenze der geschichtlichen Stunde“ nicht zur unfruchtbaren Einengung führt. Bedenklich muß erscheinen, daß bis jetzt Heideggers Fundamentalontologie eine bloße Ankündigung ohne positive Ergebnisse von großem Gewicht geblieben ist. Das Sein ist bei ihm der Inbegriff der Bedingungen für die Möglichkeit der Gegenständlichkeit überhaupt. Recht vielmehr weiß er darüber nicht auszusagen. Wenn er vom menschlichen Verständnis her Endlichkeit, Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit dem Sein zuschreibt, so sind das Eigenschaften, die längst dem Seienden zuerkannt sind und die jetzt vom Seienden her auf das Sein übertragen werden. Daß hier etwas vernachlässigte Dinge scharf herausgestellt werden, sei gerne zugegeben.

Vergleicht man damit die vierbändige, ja fünfbändige Ontologie Nicolai Hartmanns mit ihrer Fülle von Einsichten, so versteht man, wenn viele mit dem Gefühl der Unbefriedigtheit von dieser Fundamentalontologie scheiden. Der Einwand, Hartmann bewege sich eben im Bereich des Seienden, wodurch das Sein verhüllt werde, wiegt nicht schwer. Der Bereich des Seienden ist eben allein der Forschungsbereich des Menschen und zugleich der einzige Bereich, von dem aus, wenn überhaupt, Aussagen über das Sein erfolgen können. Es dient wenig zur Klärung, Heideggers Philosophie als eine neue dritte Phase von der Vergangenheit abzugrenzen, besonders wenn diese Vergangenheit in die Phasen der Wesensphilosophie und der deutsch-idealistischen Unendlichkeitsphilosophie aufgeteilt und unzureichend charakterisiert wird.

Heideggers Philosophie ist geheimnisvolle Andacht zum Sein und seine Ausdrucksweise ist „dichtendens Sagen“. Franz Brentano und K. Stumpf haben mit Recht darauf hingewiesen, daß Philosophie, Mystik und Kunst für sich sehr wohl gedeihen können, daß sie aber, miteinander vermengt, zum Nachteil werden müssen. Heidegger ist, so heißt es, formal nicht widerlegbar. Ist Böhme formal widerlegbar? Ist überhaupt ein Mystiker mit der Logik widerlegbar? Wenn Heidegger nur durch neue Erfahrungen widerlegt werden kann, sind nicht die jetzigen Erfahrungen so beschaffen, daß sie eine solche Fundamentalontologie gefährden? Von einer christlichen Schau her sind Heideggers Kategorien auf ein aus der Gesamtheit des menschlichen Daseins herausgerissenes Teilgebiet des Lebens zugeschnitten und führen zum vereinsamten Menschen, für den die Anthropologie geschrieben wurde. Von diesem in sich geschlossenen Selbst aus sieht H. die Außenweltsdinge nur im Um-zu-Verhältnis, nicht als ideendurchströmte Schöpfungstat Gottes, werden ihm Schuld und Gewissen rein ontische Phänomene ohne jede Beziehung zu einer transzendenten Wirklichkeit, dringt er nicht zur Wesenstiefe menschlicher Beziehungen

vor[22]) und hat, was für Kierkegaard, Marcel und selbst für Jaspers das Entscheidende ist, kein Wort für die Verbindung des Menschen mit Gott oder mit dem Absoluten. Die mystische Andacht zum Sein ist kein Ersatz dafür und die „sakrale Sprache von höchster Eindringlichkeit" hat zur Lösung der Probleme nichts Entscheidendes beigetragen. Die Achtung vor den Grenzen des Denkens bestimmt ihn zu dem Geständnis, nicht zu wissen, ob sich der Gott naht oder entzieht, ob und wie der Gott und die Götter sich versagen, ob und wie der Tag des Heiligen dämmert, ob der Mensch ein rein diesseitiges oder ein jenseitiges Wesen ist (Humanismusbrief). Wir stehen noch unter dem „Fehl" Gottes.

Von protestantischer Seite[23]) wird die Auffassung vertreten, daß Heideggers Philosophie nicht über die innerweltliche Erscheinung des Göttlichen hinauskommt, daß er aber für die eigentliche und letzte Bestimmung des Menschen und Gott die Theologie im christliche Sinne offenläßt. Von katholischer Seite[24]) wird die phänomenologische Methode für unzureichend für eine theistische Metaphysik erklärt, wohl aber die Möglichkeit einer philosophischen Gottesbegegnung durch eine Erweiterung der Methode im Sinne des in der Analogie des Seins wurzelnden diskursiven Denkens und eine Vollendung in der Offenbarungstheologie in Aussicht gestellt. Ob H. diesen Weg beschreiten wird, wird die Zukunft lehren. Daß er selbst in einer geistigen Wandlung begriffen ist, scheint sicher zu sein.

c) Fast hat es den Anschein, als wollten die Theologen Heideggers Erbschaft übernehmen[25]). So sucht ein Heidegger-Schüler, der Theologe Bernhard Welte („Das Heilige in der Welt", in: Freiburger Dies Universitatis 1948/49), dem heiligen Geheimnis alles Seins sich zu nähern, an den Gipfelpunkten des Seienden, an der Liebe und am Tod, dieses Heilige aufzuweisen, zugleich aber die Wesensdefizienz des Heiligen in der Welt festzustellen. Das Denken des Heiligen muß sich mit einer negativen Ontologie, allerdings einer solchen, die nicht jedes positiven Sinnes entbehrt, begnügen, da die Anwesenheit des Heiligen in der Welt notwendig den Charakter der Verbergung hat und die Lüftung des göttlichen Geheimnisses mit dem Aufhören der göttlichen Majestät und ihrer Profanierung gleichbedeutend wäre. Unsere notwendige Wesensunruhe gegenüber dem heiligen Grunde der Welt hinsichtlich unseres heiligen Heils kann sich nur in Erwartung und Hoffnung lösen, in Hoffnung, aus der Freiheit einer Gnade das Heil zu erlangen. Vom Adventscharakter menschlichen Seins aus wagt er den Erweis, daß die geschichtliche Erfüllung des Heiligen in der Welt in einem einmaligen Ereignis, im Erscheinen Christi, statthabe. Durch solche philosophische Überlegung über das Heilige in der Welt sucht er die Kategorien freizulegen, die die Einordnung der Person Christi in das Seinsganze möglich machen und vom philosophischen Gedanken her die Entscheidung als

22) M. Buber, Das Problem des Menschen, 1948, hat gegen Heidegger recht.
23) H. Horst Schrey, Die Bedeutung der Philosophie M. Heideggers für die Theologie, Bern, 1949.
24) Joh. B. Lotz, Heidegger und das Sein (Universitas 1951).
25) Auch Joh. B. Lotz S. J., Existenzphilosophie und Christentum 1951 (Skripten des Studentenwerkes München) meint, der Ansatz Heideggers sei der fruchtbarste unter den existenzphilosophischen Versuchen, weil der Mensch durch das Nichts und das Sein so geöffnet sei, daß die metaphysische Ordnung in jeder Zeit ihn umfangen könne. Gewiß wird niemand vernünftigerweise eine Rückkehr zum Mittelalter verlangen, aber daß vom Boden Heideggers aus das wertvolle ererbte Gedankengut fruchtbar untergebracht werden kann, hat bis jetzt noch niemand aufzuzeigen gesucht und aufzuzeigen gewußt.

sinnvoll darzutun, „das Philosophische im Glauben an das Wort Jesu aufzuheben ins Theologische. Es scheint uns entscheidend, zu sehen, daß es eine innere Konsequenz ist, welche die philosophische Besinnung schließlich vor das Antlitz Jesu und damit vor die Entscheidung des Glaubens führt".

Weltes Versuch ist aus mehrfachen Gründen lehrreich: auf philosophischem Gebiete werden die praeambula fidei, d. h. die Bedingungen eines möglichen Verständnisses gesucht. Nur wo die Voraussetzungen zum Vernehmen des Heiligen in der Welt bereitliegen und deshalb die wesentliche Defizienz innerhalb dieses Verhältnisses erfahren werden kann, und das Menschenwesen in seinem Verhältnis zur Geschichte nicht ganz verhüllt ist, gibt es eine sinnvolle Einordnung der Gestalt und des Anspruches Jesu. Die philosophische Analyse bleibt in ihrer Vorarbeit zum christlichen Glauben und zur christlichen Theologie hin offen. Diese Offenheit des Denkens — das Gegenteil von willkürlicher Verfestigung — sucht an Gestalten des Seienden selbst das heilige Geheimnis des Seins bloßzulegen, und diese Gestalten sind die Liebe und der Tod.

Andere Grundbefindlichkeiten als bei Heidegger, nicht Angst und Verzweiflung, sondern die Liebe mit ihrer tiefen Dimension und Ursprungsrichtung sowie der Tod in seiner Heiligkeit, die innere Beunruhigung und die daraus erwachsende Erwartung und Hoffnung werden zur Seinserhellung aufgeboten. Wieder sind es am Seienden aufweisbare Phänomene, die in der religiösen Erschütterungs- und Erbauungsliteratur eine entscheidende Funktion zu erfüllen haben und die nunmehr auf die philosophische Ebene herübergenommen und als Seinsqualitäten des Menschen und der Welt aufgewiesen werden. Eine eindringliche Auseinandersetzung mit diesen Gedankengängen liegt für unsern Zweck nicht am Wege, nur die Bemerkung sei gestattet: So richtig es ist, Liebe und Tod in die Weltanschauungsbilance einzusetzen, Weltes Versuch wird, was das Endziel betrifft, selbst bei gläubigen Gemütern nicht allseits Zustimmung finden[26]).

d) Unter den prinzipiellen Gegnern befindet sich K. Jaspers, der zwar dem Gottesproblem von Anfang viel aufgeschlossener als Heidegger gegenübersteht und, so scheint es, eine immer positivere Stellungnahme bezieht[27]). Wie für seinen Lehrmeister Kierkegaard gibt es auch für Jaspers keine Existenz ohne Transzendenz, kein wahres Bild des Menschen ohne Gott. Existenz weiß sich von der Transzendenz geschenkt und ist als in freier Entscheidung erfolgende Entfaltung des eigenen Selbst nur möglich in der Begegnung mit der Transzendenz. Jaspers Bekenntnis zur Bibel, sein Schritt von der Gottheit zu Gott („wenn alles verschwindet, Gott ist; das ist der einzige feste Punkt"), seine Ablehnung der Idee eines werdenden Gottes, sein Bekenntnis, der Mensch könne nur von Gott her verstanden werden, haben Veranlassung gegeben, im Hinblick auf den atheistischen

[26]) Zu der Abhandlung „Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie" im Symposion, Bd. II (190 S., warum nicht bloß 50 S.?) erfolgt die Stellungnahme in anderem Zusammenhang in meiner Abhandlung „Prinzipielles zur Thomasforschung und zum Wesen des Thomismus". Lehrreich ist: Der kristallklaren, thomistischen Begriffswelt gegenüber ist die existenzlerische Spruchsammlung nicht mehr anwendbar.

[27]) Vgl. H. Fries, Existenz und Transzendenz, Gott und Mensch in der Philosophie von K. Jaspers in „Der Mensch vor Gott", herausg. von Ph. Weindel und R. Hofmann, 1948. Ders.: Ist der Glaube ein Verrat am Menschen? Eine Begegnung mit Jaspers, 1950. H. Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung, Bd. V.

Existentialismus Frankreichs und den „schweigenden Atheismus“ Heideggers Jaspers mit der christlichen Existenzphilosophie in Beziehung zu bringen. Auch seine Behauptung von der unmittelbaren, keines Beweises bedürftigen Gewißheit der Transzendenz auf Grund der Existenz, der Anklang an die negative Theologie, nur das „DASS“ der Transzendenz werde erfahren, niemals das „WAS“, scheinen in dieselbe Richtung zu weisen.

Dennoch besteht zwischen Jaspers und der christlichen Philosophie bzw. dem christlichen Glauben eine unüberbrückbare Kluft, zunächst insoferne Existenz und Transzendenz niemals in das Verhältnis von Subjekt und Objekt treten können, und insoferne jede inhaltliche Bestimmung (auch diejenige der negativen Theologie), kurz, jedes „Wissen und Erkennen“ von Existenz und Transzendenz abgewehrt wird. Die Existenz stößt nur an die Grenze, jenseits derer die göttliche Transzendenz sichtbar, freilich nur in vieldeutiger Chiffre-Schrift offenbar wird. Es gibt keine analogia entis, es gibt keine wissenschaftliche Theologie und keine alle Menschen bindenden Aussagen. Der Anschein, als ob Transzendenz fast ganz in ihrem Bezug zur Existenz aufgeht, wird von Jaspers selbst abgewehrt; zudem bezeichnet er die Transzendenz als absolute Wirklichkeit. Die Behauptung von der Unmöglichkeit einer Bestimmung der Transzendenz hängt mit anderen Auffassungen zusammen, die Jaspers in Gegensatz zur christlichen Denkweise bringen. Gewiß stehen Philosophie und Religion in einer Front gegen den Nihilismus, ziehen beide aus der gegenseitigen Auseinandersetzung Nutzen, vor allem kann die Religion das Sprungbrett in die Philosophie abgeben, aber der Primat gebührt der Philosophie. Der religiöse Glaube ist im Verhältnis zum philosophischen Glauben reicher und lebensnäher, aber er vollzieht eine Vergegenständlichung, ja Verdinglichung des Göttlichen. Philosophie steht als höhere Stufe der Existenzverwirklichung über der Religion, weil sie den Menschen nicht festlegt, sondern ihm zum existentiellen Aufschwung zu der ihm eigenen Wahrheit verhilft. Die philosophische Existenz, wozu der philosophische Glaube gehört, ruht auf dem freien Grund der menschlichen Vernunft und steht im strikten Gegensatz zu den Dogmen des christlichen Offenbarungsglaubens. Jaspers lehnt eine für alle Menschen gültige Kundgabe Gottes durch Wort, Forderung, Handlung, Ereignis ab, weil die Transzendenz, der verborgene Gott, mit Rücksicht auf sich selbst wie auf Existenz nicht in eindeutiger, sondern nur in vieldeutiger Chiffre-Schrift spricht, weil es keine absolute, sondern nur eine geschichtliche Autorität gibt, und das freie Geöffnetsein für alle Möglichkeiten zur menschlichen Existenz gehört, weil es keine absolute, für alle Menschen aller Zeiten geltende Wahrheit, sondern nur eine individuelle, geschichtliche, je-meinige Wahrheit gibt, weil die Offenbarungsbindung die Menschen zu gleichen Kollektivwesen herabwürdigt und jede heroische Existenz unterbindet, weil konfessionelle Bindungen zu Unduldsamkeit und Fanatismus führen und Wesentliches am Menschen, die Kommunikation mit den Mitmenschen, gefährden, weil ein System der absoluten Wahrheit, Sicherheit und Geborgenheit den Menschen einlullt und ihm die Selbständigkeit und Tiefe der persönlichen Existenz nimmt, weil ein geschichtliches Ereignis, die Menschwerdung Gottes in Christus, verewigt und als verpflichtend für alle Menschen aller

Zeiten im Gegensatz zum Gesetz der geschichtlichen Entwicklung hingestellt wird, weil mit der Vergegenständlichung Gottes eine falsche Vertraulichkeit, ja Anbiederung an Gott einsetzt.

Den stärksten Anstoß nimmt Jaspers am Glauben an den Gottmenschen und Gottessohn Jesus. Ein Mensch kann nicht Gott sein. Die Philosophie ist aufgerufen, die Unhaltbarkeit dieser Lehre aufzudecken. Der Philosophie obliegt nicht die Aufgabe einer Dienerin, sondern einer höchsten Richterin, die die nationale Religion, die Gesetzesreligion, die Christusreligion aus den Angeln hebt. Als Bedeutungen und Chiffren können zwar auch theologische Dogmen und Glaubenssymbole eine Funktion haben, aber der Philosophie bleibt die wichtige Aufgabe, den Offenbarungsglauben in einen philosophischen Glauben zu verwandeln.

Was ist nun dieser philosophische Glaube? Während Jaspers ursprünglich nur einen Weckruf, eine Aufforderung zum Selbstsein ohne bestimmten Inhalt verstanden hat, erfüllt er später den philosophischen Glauben mit einem Inhalt, den er der Bibel (nicht einem göttlich geoffenbarten, sondern menschlichen Buch) entnimmt. Jaspers landelt bei einer natürlichen Religion, wie sie zum Teil die Aufklärung vom Boden reiner Vernunft aus entworfen hat. Momente dieses philosophischen Glaubens („Der philosophische Glaube“ S. 82) sind: Der Gedanke des einen Gottes, das Bewußtsein der Unbedingtheit der Entscheidung zwischen Gut und Böse im endlichen Menschen, die Liebe als Grundwirklichkeit des Ewigen im Menschen, die Tat — inneres und äußeres Handeln — als Bewährung des Menschen, die Ordnungsideen der Welt als zwar jeweils geschichtlich unbedingte, aber ohne Absolutheit und Alleingültigkeit ihrer Erscheinung, die Ungeschlossenheit der geschaffenen Welt, ihr Unbestand aus sich, das Versagen aller Ordnungen an Grenzen, die Befahrung des Äußersten, die letzte und einzige Zuflucht bei Gott.

Nicht um eine Kritik des Jasperschen Gesamtstandpunktes kann es sich hier handeln, sondern nur um folgende Festlegung: Der Inhalt des philosophischen Glaubens geht also nicht, wie Jaspers ursprünglich lehrte, in einem individuellen, inhaltlich unbestimmten Appell zum eigenen Selbstsein auf, sondern ist ein Inbegriff von Lehrgehalten, der von einer Vielheit, ja von der Mehrheit, wenn nicht von der Gesamtheit der Menschen im eigenen Leben erfahren und erfaßt werden kann. Man könnte diese Lehrgehalte geradezu als praeambula fidei betrachten. Bei Jaspers freilich bedarf die Religion keiner solchen Praeambula, denn die Erneuerung der menschlichen Existenz aus dem Ursprung kann nur durch Verwandlung der Religion in Philosophie vor sich gehen.

e) Ganz anders ist die Situation bei Gabriel Marcel, der in Frankreich als erster ohne Kenntnis von Kierkegaard und Jaspers, unter Ablehnung von Fichte und Hegel wie jeglichen abstrakten Intellektualismus und Rationalismus, von der menschlichen Existenz aus, die auch ihm in den Grenzsituationen von Kampf und Tod besonders drückend erscheint, dem Rätsel Mensch beizukommen sucht. Weil nicht das entpersönlichte Subjekt der Wissenschaft, das „man“ dem wahren menschlichen Sein nahekommt, bedient sich Marcel neben seinen philosophischen Werken der Bühne, um das, was ihn bewegt, an die Mitmenschen zu vermitteln. Philosophie ist

für ihn Teilnahme am Mysterium, der Zugang sind Demut und Heiligkeit. Bloßes Denken findet keinen Zugang zum Mysterium, das sich nur dem ganzen Menschen, dem gereinigten, gesammelten, befreiten Menschen erschließt. „Die Mysterien sind nicht Wahrheiten, die uns überschreiten, sondern sind Wahrheiten, die uns umfangen." Von diesen Wahrheiten wird der Mensch nicht berührt, sofern er Erkennender, sondern sofern er seinem innersten Wesen nach auf dem Boden der Freiheit Einsatz, Risiko, Anruf ist. Die Angst vor der Zeitlichkeit, Verzweiflung (aber als Sprungbrett zur Hoffnung), Treue, Liebe, Präsenz, Disponibilität, d. h. in Beziehung und zur Verfügung stehen, Aufgeschlossensein sind die Verhaltungsweisen, die den Menschen in den Dialog mit anderen Menschen und im Gebet in den Dialog mit Gott bringen. Marcels Denken vollzieht sich in religiösen Kategorien, ist Glaubensdenken. Glauben heißt aber Vertrauen haben, sich öffnen für den anderen, ist stets eine personale Beziehung. Glauben transzendiert stets das Wissen. Auch die Beziehung des Menschen zu Gott ist eine personale Beziehung, die im freien Akt des Gebets zum Ausdruck kommt. Gottesbeweise gibt es nicht; auf der Ebene des Verstandes kann der Atheismus nicht widerlegt werden. Marcel gehört trotz mancher Unterschiede in die Linie Augustin, Bonaventura, Pascal, Newman; auch für ihn ist der Weg vom persönlichen Verhältnis Gottes zum Menschen, zur Offenbarung Gottes an den Menschen, nicht weit. „Ich nehme mein Sein in der Welt an mit all seinen Grenzen und Möglichkeiten, indem ich mich denke als Kreatur." Jetzt erst durch den Glauben und aus dem Glauben erhält die menschliche Existenz ihre Substanz, denn ich bin, was ich glaube. Je mehr Gott für mich bedeutet, desto mehr bedeute ich selbst. In der persönlichen Kommunikation der Liebe und des Glaubens rücken Tod und Unsterblichkeit in neue Beleuchtung[28]).

M. lebt und denkt im religiösen Raum. Dagegen ist sachlich nichts zu sagen; denn die Berücksichtigung, Klärung und Ausdeutung aller Phänome, also auch der religiösen, gehört zu einer wirklich umfassenden Auseinandersetzung mit der Welt. Seine Art des „Philosophierens" sagt dem christlichen Lebensgefühl von heute vielfach mehr zu als die zu abstrakte Begriffsabwicklung in der rein intellektuellen Sphäre. Aber ist Marcels Anliegen noch Philosophie? Wird man nicht besser von christlicher Welt- und Lebensweisheit sprechen? Gewiß muß eine wirklich umfassende weltanschauliche Auseinandersetzung alle Seins-, Lebens- und Wertphänomene zur Ausdeutung und Stützung heranziehen, aber Philosophie reicht in dieser Ganzheit nur soweit, als die natürliche Erkenntnis mit all ihren Arten am Ausbau der Weltanschauung beteiligt ist. Darum ist ja die phänomenologische Analyse aller Erkenntnisarten und ihrer Tragweite eine der wichtigsten, noch lange nicht erfüllten Aufgaben der Gegenwartsphilosophie. Was A. Harnack in seinem Vortrag über Sicherheit und Grenzen geschichtlicher Erkenntnis, 1917, von den Geisteswissenschaften sagte, sie seien nicht reine Wissenschaften, sondern ein Gemisch von Wissenschaft und Lebensweisheit, gilt in besonderer Weise von Marcels Versuch; nur ist die Lebensweisheit bei ihm eine religiöse.

28) A. Weiglein, Die Situation des Menschen bei dem französischen Philosophen der Existenz Gabriel Marcel (Würzburger Diss. 1950).

Überblickt man die Richtungen des Existentialismus, so ergibt sich folgendes Bild: Die Existenzphilosophie ist eine notwendige Phase in der philosophischen Entwicklung der abendländischen Menschheit. Entstanden in den Schützengräben und den Lazaretten des ersten Weltkrieges und fortgeführt in der darauffolgenden Notzeit, ist sie der Protest gegen lebensfremde Schulphilosophie und abstrakten Idealismus, gegen den naiven, selbstsicheren Optimismus eines technischen Positivismus. Der konkrete Mensch aus Fleisch und Blut ist in seiner seelischen Lebensnot auf der Suche nach sich selbst und nach dem Sinn seines Lebens. In der Grundproblematik ist diese Philosophie weitgehend mit dem Christentum verwandt. Man lese nur Peter Lippert „Der Mensch Job spricht mit Gott". Dabei sind in der heutigen Existenzphilosophie noch nicht alle zum Anliegen der menschlichen Existenz gehörenden Probleme aufgeworfen und erörtert.

Dazu kommt eine inhaltliche Eigenart, die sie in Gegensatz zum Christlichen bringt. Die Existenzphilosophie ist in ihrer radikalen Form bei Sartre — und nicht bloß bei ihm — das letzte Wort des neuzeitlichen Autonomismus, der uneingeschränkten Eigenmacht des existentiellen Menschen, für den es außer ihm keinen Halt gibt. Die Gottesleugnung oder doch Gottesferne und die Weltangst, aus derselben Wurzel entsprungen, sind in ein System gebracht. Die objektive Seinsordnung mit den Gegenständlichkeiten des Lebens ist geleugnet, der Erde soll ein rein diesseitiger Sinn, ein „Menschensinn" gegeben werden. Das menschliche Leben mit seinen Akten, von Nietzsche und Hölderlin her noch zuweilen von ästhetischem Schimmer umflossen, wird um wesentliche Bezüge gekürzt, selbst die personale Selbständigkeit erscheint prinzipiell gefährdet. Der „gemeinsame Schiffbruch" steht drohend über dem Ganzen. Die menschlichen Beziehungen erscheinen in ihrer Wesenstiefe geschmälert, und welche Gefahren von gewissen Formen des Existentialismus her für das politische Leben drohen, dafür hat die Gegenwart Anschauungsmaterial geliefert[29]). Existentielle Haltung ist durchaus recht, aber im Rahmen der Ordnungsstufen der Welt, in die der Mensch hineingehört und innerhalb derer nur Sinn und Wert seines Lebens bestimmt werden können.

---

[29]) Zur praktischen Auswirkung vgl. J. Hommes, Existentialismus, in „Wörterbuch der Politik" Heft V; gesellschaftl. Ordnungssystem, herausg. von H. Sacher und O. v. Nell-Breuning.

Zur Auffassung von Conf. 7,21

Von Fr. Utto Riedinger O.S.B.

Wenige Bücher der antiken Literatur sind so oft in moderne Sprachen übersetzt worden wie das „modernste" Werk des ausklingenden Altertums, die Confessiones des hl. Augustinus[1]). Aber obwohl sich so viele Leser, meisterhafte Übersetzer und tiefe Deuter fanden, gibt es darin nicht nur in der Deutung des ganzen Wurfes, sondern — wie das Folgende zeigt — auch in der Auffassung kleiner Partien noch genug Unverstandenes.

In cap 20—21 des 7. Buches (vgl. conf 7,9,13—15) beschreibt Augustinus das Ringen um den richtigen Ansatz seines Schriftenverständnisses gegenüber den „Platonici"[2]). Wie ein Wetterleuchten des „tolle, lege" klingt es, wenn er das 21. cap beginnt (nach CSEL Knöll 1896, 166,22—167,3):

Itaque auidissime arripui uenerabilem stilum spiritus tui et prae ceteris apostolum Paulum, et perierunt illae quaestiones, in quibus mihi aliquando uisus est aduersari sibi et non congruere testimoniis legis et prophetarum textus sermonis eius, et apparuit mihi una facies eloquiorum castorum, et exultare cum tremore didici.

Die Übersetzer[3]) fassen nun diesen Satz so auf, daß Augustinus zur Vollbibel (stilum) gegriffen habe, besonders aber zu den Briefen des Apostels Paulus, daß er diesen mit sich selbst und mit den übrigen Texten verglichen und gefunden habe, was ihn aufjubeln ließ: daß sie alle im Einklang stünden. Fritz Hofmann teilt diese Auffassung ganz ausdrücklich, wenn er schreibt[4]): Auf Eingebung und Befehl des Heiligen Geistes geschrieben, ist sie (die Hl. Schrift) Gottes Wort in einem ganz ausgezeichneten Sinn; als venerabilis stilus spiritus tui bezeichnet er sie Conf. 7,21,27 (dazu Fußnote: in ps. 8,7; ib. 8.; c. duas ep. Pel. 1,20,38).

Weiter heißt es[5]): Voll Begierde griff er darum wie einst nach der Lektüre des Hortensius wieder zur Heiligen Schrift; mit größtem Interesse las er die Briefe Pauli ganz durch (Fußnote: c. Ac. 2,2,5); jetzt erst eröffnete sich ihm „das Antlitz der Philosophie" völlig; mit Staunen sah er die Über-

1) Allein aus den letzten 50 Jahren gibt es mindestens neun italienische, neun französische, sieben deutsche, vier englische, drei spanische und zwei holländische Übersetzungen, z. T. in mehreren Auflagen.

2) „Platoniker" bedeutet für Augustinus etwas anderes als für uns; das kann hier unerörtert bleiben.

3) Es konnten verglichen werden: die deutschen Übersetzungen von H. Kautz, Arnsberg, 1840; A. Gröninger, Münster 1841²; G. E., Passau 1849; M. M. Wilden, Schaffhausen 1865; J. Molzberger, Kempten 1871; O. F. Lachmann, Leipzig 1888 (mit Beiheft); Anonym bei G. J. Manz, Regensburg 1890²; Anonym ohne Druckort und -jahr (Leitsterne auf der Bahn des Heils, 3. Band); J. E. Poritzky, München 1913; A. Hoffmann, Kempten-München 1914; G. v. Hertling, München 1918¹¹/¹², 1928²³/²⁴; H. Hefele, Jena 1928 (6.—7. Tausend); H. Schiel, Freiburg/Br. 1950. Die französischen Übersetzungen von: de Saint-Victor, Paris 1841; Pérrone, Vincent etc., Paris 1870 tom II. 228; L. Bertrand, Paris 1916; P. de Labrioille, Paris 1925, 1933².

4) F. Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus (München 1933) 288.

5) Hofmann a.a.O. S. 15 (hier wird Richtiges und Unrichtiges ungeschieden referiert).

einstimmung Pauli mit sich selbst und mit den übrigen Büchern der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes, aber auch mit denen der Platoniker.

Dagegen stehen jedoch sachliche wie auch sprachliche Einwände, die die Genauigkeit der Berichterstattung Augustins ebenso bestätigen wie die Meisterschaft des Stilisten, und so den verunklärten Satz zu einem scharfen Schlaglicht auf eine ganz konkrete Situation umwandeln.

Zunächst: Augustinus, der es einmal zu einer Bibelkenntnis bringen sollte, die ihn Origenes und Hieronymus an die Seite stellt, kannte zu diesem Zeitpunkt die Hl. Schrift nur in groben Umrissen und konnte von „Gesetz und Propheten" nur in Bausch und Bogen reden. Denn als ihm Ambrosius noch viel später [6]) das Buch Isaias in die Hand gibt, legt er es wieder weg, weil er den Propheten nicht versteht. Und noch nach seiner Priesterweihe bittet er Bischof Valerius um Urlaub, um die Hl. Schrift gründlich studieren zu können [7]). Der Vergleich, den Augustinus hier geführt hat, wird also sehr großzügig gewesen sein [8]).

Dann aber sollte das „avidissime arripui" zu denken geben. Es wäre eine kräftige Hyperbel, wenn Augustinus damit sagen wollte, er hab die — damals auch buchtechnisch sehr umfangreiche — Vollbibel „leidenschaftlich an sich gerissen". Ihr gegenüber wäre ruhige Ausdauer besser angebracht gewesen. Die meisten Übersetzer spürten das auch und schwächten das Bild ab.

Schließlich bliebe der Schlußsatz von conf 7,21 unverständlich, der offenbar den Inhalt der beiden Kapitel zusammenfassen will (CSEL 168,19-21): haec mihi inuiscerabantur miris modis, cum minimum apostolorum tuorum legerem, et considerareram opera tua et expaueram.

Alles klärt sich aber auf, wenn als einziges Objekt zu arripui „Paulum" genommen wird. Dieser allein ist hic et nunc „venerabilis stilus" und „prae ceteris apostolus". Nun zeigt sich, daß „venerabilem stilum spiritus tui et prae ceteris apostolum" eine chiastische Apposition zu „Paulum" ist, durch eine Reihe von Homoioteleuta (venerabilem — stilum — apostolum) mit ihm verbunden [9]).

Damit verliert die Erwähnung des AT an dieser Stelle an Gewicht und entspricht genau der Bibelkenntnis Augustins zu diesem Zeitpunkt.

Der Sinn des Satzes ist nun: der junge Gottsucher rafft sich in einem plötzlichen Entschluß dazu auf, die Briefe des Apostels genau zu lesen, findet

---

6) Conf 9,5,13 (CSEL 207,1—5).

7) ep 21; bes 21,4 (CSEL Goldbacher I. 52,15—18).

8) In den Stellen, wo er von der Tendenz der Manichäer berichtet, das AT gegen das NT auszuspielen, und von seinen Bemühungen, dieser Zersetzung durch allegorische Exegese Herr zu werden (conf 5,11,21 [Knöll 108,16—19]; conf 5,14,24 [111,9—18]; conf 6,4,6 [119,9—18]; conf 6,5,8 [121,19—122,4]; conf 6,11,18 [132,24—133,1]), wird man daher noch kein Zeugnis für ein planvolles Bibelstudium Augustins finden können. Es kann sich dort nur um Methodenfragen handeln, die von Vers zu Vers, von Problem zu Problem in der Art von Abälards Sic et non verhandelt wurden.

9) Vielleicht wirkte die früher in den lat. Drucken übliche starke Interpunktierung verführerisch. Zwei Inkunabeln der Stiftsbibliothek Metten (Gesamtkatalog der Wiegendrucke 3. Band. Leipzig 1928 Nr. 2894: Johannes Bonus, Mediolani 21. 7. 1475. 4°; Nr. 2865: Martinus Flach, Argentinae 20. 3. 1489. 2°) haben zwischen „spiritus tui" und „et prae ceteris" ein „:", das nach ihren Interpunktionsprinzipien zwischen einem bedeutungsgleichen, mit „et" verbundenen Doppelausdruck nicht stehen dürfte. Die späteren Editionen (Frobenius, Basileae 1529; Lovanienses, Antwerpiae 1576; Lovanienses, Lugduni 1586; Maurini, Parisiis 1679; ML 32,747) haben an dieser Stelle ein Komma. Erst Knöll 1896 setzt hier kein Satzzeichen, was freilich noch keinen sicheren Schluß auf seine Auffassung dieser Stelle zuläßt.

ihn ohne Selbstwiderspruch, aber auch im Einklang — der Wortlaut läßt auf einen vagen Vergleich mit Erinnertem schließen — mit dem, was das AT bezeugt. Dazu stimmt dann auch genau die von F. H. a.a.O. S. 15 angegebene Stelle c. Ac. 2,2,5; itaque titubans, properans, haesitans arripio apostolum Paulum . . . perlegi totum intentissime atque castissime.

Die Stelle ergibt noch mehr: es ist ein und derselbe Codex der Paulinen, von dem bald nachher, als Ponticianus Augustinus und Alypius besucht, in auffälliger Weise die Rede ist[10]), und den Augustinus auf das „tolle, lege" hin aufschlägt[11]). Die Kraft dieses Ereignisses, die Wachheit der Erinnerung und — trotz aller stilistischen Kunstform — die Verläßlichkeit der Berichte bezeugt sich darin, wie dieser Codex die drangvollen Monate seiner Conversion begleitet und an drei Höhepunkten des Erlebens zuhanden ist.

So läßt sich auch das scheinbar hyperbolische „prae ceteris apostolum" verstehen: Paulus ist der erste Schriftsteller, durch den er in die Mysterien der ganzen Schrift eindringt, über ihn bietet das NT weitaus das meiste biographische Material, das den persönliche Berührung Suchenden zu Vergleichen mit sich anregen konnte; da sind die Briefe Pauli, deren Zahl die der übrigen Apostel um das Doppelte übertrifft[12]), die den literarisch orientierten Gelehrten in Augustinus besonders beeindrucken mußten. Nicht zuletzt aber spürt Augustinus in Paulus den verwandten „doctor gratiae", der ihm wie kein anderer zum Verkünder des Evangeliums werden kann. Die Reihenfolge der Aufzählung wird kein Zufall sein, wenn er conf 8,10,24 (CSEL 190,25—191,2) in anderem Zusammenhange schreibt: nam quaero ab eis, utrum bonum sit delectari lectione apostoli et utrum bonum sit delectari psalmo sobrio et utrum bonum sit euangelium disserere. Zuerst hat ihn die nicht auszulotende Tiefe des doctor gentium ergriffen, darauf das innige Beten des Psalmisten[13]), und wohl erst dann konnte sein Herz bei den schlichten Worten des Jüngers Jesu zu glühen beginnen (vgl. conf 3,5,9). Das Wort vom „minimus apostolorum" (1 Cor 15,9), das er bald nachher zweimal — und sonst nirgends in den conf — einflicht[14]), wirkt wie eine rhetorische Verstärkung dieser Tatsache.

Noch bleibt der Bedeutungsumfang von „stilus" zu klären. Das Wort findet sich in den Hauptwerken Augustins in der Bedeutung „Schreibgerät"[15]), profan: der Griffel des Schreibers, theologisch: die Autoren der Hl. Schrift als Werkzeuge Gottes[16]). Dann hat es einmal dieselbe Bedeutung wie das

10) conf 8,6,14 (CSEL 181,8—14): et consedimus, et conloqueremur-et forte supra mensam lusoriam, quae ante nos erat, adtendit codicem: tulit, aperuit, inuenit apostolum Paulum, inopinate sane; putauerat enim aliquid de libris, quorum professio me conterebat. tum uero arridens meque intuens gratulatorie miratus est, quod eas et solas prae oculis meis litteras repente conperisset.

11) Conf 8,12,29 (194,17—20): . . ., nec occurrebat omnino audisse me uspiam repressoque impetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans diuinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput inuenissem. Conf 8,12,29 (195,2—5): ibi enim posueram codicem apostoli, cum inde surrexeram. arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei:

12) Wie Odilo Rottmanner (Rév. Bénédict. 1901,257 ff.) nachwies, nennt er Paulus erst nach dem Jahre 409 (conf: 399/400) nicht mehr als Verfasser des Hebräerbriefes.

13) Conf 9,4,8 (CSEL 202,14—15): Quas tibi, deus meus, uoces dedi, cum legerem psalmos Dauid, cantica fidelia, sonos pietatis excludentes turgidum spiritum, . . .

14) Conf 7,21,27 (CSEL 168,19), conf 8,4,9 (CSEL 177,7).

15) Conf 12,6,6 (CSEL 313,18—20) vgl.: dtto (CSEL 312,21—22)! De civ Dei 14,15 (CSEL Hoffmann II 37,6—9). De civ Dei 17,1 (CSEL Hoffmann II 205,17—20). De Trin. 3 Proemium ML 42,868 und dtto ML 42,869. quaest. in Hept lib 1, Praef. (CSEL Zycha 3,9).

16) Hiezu sind die Stellen sehr aufschlußreich, die F. Hofmann a.a.O. S. 288 in der Fußnote der hier herangezogenen Stelle angibt.

deutsche Lehnwort „Stil“ [17]). D. h., Augustinus bezeichnet damit ein konkretes Medium des Schreibers (den Griffel) bzw. die Form des Geschriebenen (den Stil). „Stilus“ aber als „das Geschriebene“, die „Hl. Schrift“ aufzufassen, fiele aus seinem Sprachgebrauch wie auch dem späterer Autoren [18]) heraus.

Nachdem so die Auffassung der Stelle in ihren Ausstrahlungen geklärt ist, soll eine Übersetzung vorgeschlagen werden, die diese Ergebnisse deutlich macht:

Ich riß ihn also an mich: Paulus, den verehrten Griffel deines Geistes, ihn, deinen Herold vor allen; und die Schwierigkeiten der Abschnitte, bei denen es mir manchmal vorkam, als widerspräche er sich und dem, was Gesetz und Propheten bezeugen, lösten sich auf; es offenbarte sich mir die Einheit der zuchtvollen Worte [19]) und ich erfuhr bebend die Freude der Kinder Gottes.

---

17) De civ Dei 3,17 (CSEL Hoffmann I 136,16—18), damit sind sämtliche Stellen in Conf, de Trin und de civ Dei genannt, an denen sich das Wort „stilus“ findet.

18) Possidius: Vita s Aur Augustini, Praefatio ML 32,33
„ „ „ „ , cap 17 ML 32,47
Petr. Comestor: Prol. ep. in hist. schol. ML 198,1054
Erasm. v. Rotterdam: Annotationes in NT, Basel 1519; 413.

19) eloquia casta — LXX: logia hagna, wie Knöll noch nicht gesehen hat, eine Anlehnung an Ps 11,7, ist natürlich nicht zu pressen (z. B.: Schiel: keusche Worte); die Übersetzung wird aber mehr auf den Sinn achten, den Aug. darin findet, als auf den, der dem Psalmisten vorschwebte [Vgl. conf 3,5,9 (CSEL 50,11) von der Hl. Schrift: tumor enim meus refugiebat modum eius]. exultare cum tremore — LXX: agalliasthe ... en tromo aus Ps 2,11 wird dagegen, will man den Gedanken Augustins genau treffen, auf den theol. Bereich der Wortbedeutung eingeschränkt werden müssen [vgl.: Kittel, Wbch I 19,9, sv: agalliaomai: „die kultische Freude, die Gottes Hilfe und Taten feiert und preist“, sowie Chr. Mohrmann, Quelques observations linguistiques à propos de la nouvelle version latine du Psautier (Vigiliae christianae I 114—128; 168—182) zu „eructari“].

Buchbesprechungen

Schelkle, Karl Hermann, Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testamentes. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testamentes. Heidelberg 1949. Verlag F. H. Kerle. VIII und 314 S. DM 9.50.

Dem Vorwort gemäß stellt dieses Werk des nunmehrigen Tübinger Ordinarius für NT das Ergebnis einer mehrschichtigen Arbeit dar, insofern darin die 1928/29 gelöste Preisaufgabe der Tübinger Fakultät über „Die formgeschichtliche Betrachtung der Leidensgeschichte Jesu" sowie die Bonner Dissertation von 1940/41: „Die Passion Jesu in der Predigt des Neuen Testamentes" in nochmaliger Umarbeitung als Ganzes geboten werden. Bei dieser Sachlage wäre das Buch ein interessantes Objekt für eine formgeschichtliche Analyse und könnte vielleicht eine Probe ablegen, ob die Formgeschichte, die ja weithin auf literarischer Kritik beruht, zu dem Optimismus der Erkenntnis berechtigt, wie er in dem vorliegenden Werk zum Ausdruck kommt.

In hingebender, mit viel Literaturbelegen ausgestatteter Einzeluntersuchung versucht der Verfasser das Gestaltwerden der ntl. Passionsberichte zu deuten, indem er den kerygmatisch bedingten Motiven nachgeht, die „den Stoff der evangelischen Erzählung von Mk bis Joh und den Apokryphen geformt haben". Im 1. Teil: „Die Passion in ihrem Geschehen selbst" (15—126) analysiert er unter diesem Gesichtspunkt die einzelnen Teilberichte, die „die menschliche Vordergründigkeit der Geschichte" bzw. „die göttliche Hintergründigkeit" derselben berühren; im 2. Teil, der stark ntl.-theologisch geprägt ist, bespricht er unter dem Titel: „Frucht und Heilswert der Passion" (127—194) die wichtigsten Grundbegriffe ntl Soteriologie. Im 3. Teil: „Die Passion des Christus als Form und Leben der Kirche" (195—244) kommt die Stellung der Passion in der urchristlichen Predigt und sakramentalen Ordnung zur Darstellung, indes der 4. Teil: „Die Passion in den Formeln des Symbolums und Kerygmas" und die „Paulinische Leidensmystik" (245—276) zusammenfaßt. Wenn der Verfasser im Vorwort mit Nachdruck auf den Schlußteil (279—298) verweist, so tut er dies wohl aus dem Gefühl der Notwendigkeit dieser anhangsweise noch gebotenen Gedanken mit den Überschriften: „Die implizite Verkündung der Passion in den Ev, die explizite in den Briefen der Apostel — Glaubensbild und Geschichtsbild — Zur Auslegung des Neuen Testamentes als ‚Schrift' und ‚Wort'." Stellennachweis und Literaturverzeichnis — ohne Personen- und Sachregister — beschließen das Buch.

Bei aller Anerkennung der wissenschaftlichen Gründlichkeit und methodischen Besorgtheit, die sich durch das ganze Werk zieht, legt es dem Leser, der mit der herkömmlichen katholischen Auffassung von den ntl Schriften den Gedankengängen des Verfassers folgt, doch manche beunruhigende Frage auf. Freilich dürfte das noch kein Grund sein, das Recht und die Richtigkeit der vorgetragenen Überlegungen in Zweifel zu ziehen. Man sieht ja, wie der Verfasser sich um die Literatur der nun so modern gewordenen formgeschichtlichen Forschung umgesehen hat und mit ihr vertraut ist. Er hat sich deren Grundsätze weithin angeeignet und bewegt sich frei in ihrer Terminologie. Er stellt sich in der für die ganze Untersuchung sehr entscheidenden synoptischen Frage auf den für ihn sicheren Standpunkt der Zweiquellentheorie mit der Markuspriorität und der These, daß Mk und „ein Buch oder Evangelium (Q), das hauptsächlich Reden enthielt, zwei Hauptquellen unseres Mt und Lk sind" (S. 2 Anm. 1). Diese Priorität von Mk erscheint in solcher Betonung, daß Mt und Lk in der Entwicklungslinie zu Johannes und zu den Apokryphen nicht etwa nur literarisch von Mk beeinflußt erscheinen, sondern bereits Entwicklungsstufen der immer weiter gestaltenden urchristlichen Verkündigung darstellen. Für solche Grundauffassung sind Sätze beachtlich, wie S. 40: „Absicht und Wollen, Verständnis und Deutung der Gemeinde werden deutlich, wenn wir die evangelischen Berichte in ihrem gegenseitigen Verhältnis prüfen." Und aus solchem Gedanken heraus sagt S. 41 zum Gethsemanibericht der Evangelien: „Es wundert uns nicht, wenn die Überlieferung hier zu mildern suchte, d. h. also die Gemeinde die Überlieferung schwer ertrug. Schon

Mt 26,37 mildert die Gemütsbewegung gegenüber Mk 14,33. Und vollends wird diese Tendenz sichtbar in der lukanischen Form der Perikope . . . Auch dadurch, daß Lk nur einen Gebetsgang und nur eine Mahnung an die Jünger berichtet, mildert er den bei Mk/Mt viel nachhaltigeren Eindruck der Not des Herrn . . .“ — Vom „Schweiß, der wie Blutstropfen zur Erde fiel“ (Lk 22,44), der doch gerade bei Lk die Not des Herrn kennzeichnet, wird nicht geredet, obwohl die Echtheit dieser Verse in der Anm. mit Harnack ausdrücklich betont wird. — Die Feststellung, daß „Joh vom Seelenkampf in Gethsemani nichts berichte“, führt den Verfasser zum Ausrufesatz: „Welcher Unterschied also zwischen den Synoptikern und Johannes!“ (S. 42.) Müßte man dann analog in Anbetracht des Fehlens des eucharistischen Einsetzungsberichtes bei Joh nicht ebenso sagen? Ist die Formulierung S. 43 vertretbar: „So ist vielmehr der ganze Christus jener, dem die gegensätzliche Schilderung der Synoptiker und Johannes gilt.“ Oder ebenda: „Auch die Erzählung von der Gefangennahme wird im Fortgang der Überlieferung umgestaltet und gemildert.“ S. 45: „Der Geschichte des Furchtbarsten die schreckliche Sinnlosigkeit zu nehmen und ihr dafür Gewalt zu ergreifender Erschütterung zu geben, ist dann eine Absicht, die vor allem die Entwicklung der Darstellung der Kreuzigung von Mk bis Jo und bis zu den Apokryphen bestimmt.“ S. 46: „Dieselbe Tendenz der Überlieferung, die hier änderte, war es, die Lk und Joh bestimmte, das Wort ganz auszulassen.“ Immer wieder begegnen wir Formulierungen, wie „die Tradition der dankbaren Gemeinde“ (S. 48), „Interessen weiterer Teile ihrer Gemeinde“ (S. 49), „die gläubige Verehrung der überliefernden Gemeinde“ (S. 50).

In seinem Schlußteil geht der Verfasser wohl entschieden in der Auseinandersetzung mit R. Bultmann und G. Bertram, den bekannten Vertretern der liberalen Formgeschichte, gegen skeptisierende Folgerungen aus den formgeschichtlichen Ergebnissen an, und was er sagt, kommt aus ernster Verantwortung, aber es dürfte doch schwer sein, alle Gegenfragen, die man aus der Besorgtheit um die geschichtliche Erkennbarkeit Jesu stellen möchte, vom literarkritischen Standpunkt des Verfassers aus zu beantworten.

Sicher bedeutet das Buch einen anregenden Versuch, mit Hilfe der vor allem in außerkatholischer Exegese geübten formgeschichtlichen Methode dem Bericht des NT unter neuen Gesichtspunkten zu begegnen und Ausgangspunkte für neue befruchtende Überlegungen zu schaffen. Vor allem bilden die wertvollen Abschnitte mit den Erörterungen ntl theologischer Grundbegriffe einen gewiß dankbar aufgenommenen Beitrag zu der heute so dringend notwendigen biblischen Theologie.

Eichstätt J. Kürzinger

Meinertz, Max, Theologie des Neuen Testamentes (Die Hl. Schrift des NT, übersetzt und erklärt in Verbindung mit Fachgelehrten, herausgegeben von Fr. Tillmann, Ergänzungsband II), 2 Bde., Bonn, Peter Hanstein Verlag (1950), gr. 8°. XII 248 u. VIII 389 S. DM 10.80 u. 16.20, geb. DM 14.— u. 19.50.

Das Erscheinen dieses umfangreichen Werkes bedeutet insofern ein Ereignis im Bereich der katholischen neutestamentlichen Forschung, als es, wie der Verfasser selbst im Vorwort bemerkt, die erste ausführliche Gesamtdarstellung der neutestamentlichen Theologie auf katholischer Seite ist. Das Buch ist zugleich auch die Krönung der Lebensarbeit des Verfassers. Schon die Größe der hier niedergelegten Arbeit fordert Respekt und Dank. Der Kenner wird noch mehr beeindruckt durch die Fülle des hier verarbeiteten Stoffes. Zu einer Unmenge von Fragen und schwierigen Texten ist Stellung genommen. Der Verfasser tut dies aber gewöhnlich nicht in polemischer Auseinandersetzung mit anderen Autoren, sondern in der Weise, daß er einfach seine eigene Anschauung vorträgt, die er sich im Laufe eines der Erforschung des NT gewidmeten Lebens gebildet hat.

Mit Zustimmung nimmt man zunächst die Gruppierung des gewaltigen Stoffes und noch mehr die Auffassung der Aufgabe als einer historischen zur Kenntnis. Sehr treffend schreibt der Verfasser (I, 2): „Die biblische Theologie kann sich unmöglich damit begnügen, den theologischen Gehalt des NT einfach nach dem Schema der systematischen Theologie zu erheben, also etwa das, was die Dogmatik und die Moraltheologie den biblischen Beweis nennen, herauszunehmen, zu verselbständigen und vielleicht etwas ausführlicher darzustellen. Bei dieser Betrachtungsweise isoliert man die biblischen Gedanken und erhält kein theologisches Verständnis der einzelnen

neutestamentlichen Schriften und Persönlichkeiten... Die biblische Theologie hat stärkere historische Interessen als die Dogmatik. Sie trägt der Tatsache Rechnung, daß der theologische Gehalt der Offenbarung im Urchristentum bereits eine Entwicklung durchgemacht und eine verschiedenartige Ausprägung gefunden hat. Die Lehre Jesu unterscheidet sich von der Lehre des Apostels Paulus, und die älteste Predigt der Urgemeinde weist einfachere Linien auf als die Johanneische Theologie." Diese grundlegende Erkenntnis bestimmt die Einteilung des Werkes in vier Hauptabschnitte: 1. Jesus, 2. Die Urgemeinde, 3. Paulus (mit Hebr und 1.2 Petr), 4. Die johanneische Theologie. Der Verfasser hat es aber nicht darauf abgesehen, die Unterschiede scharf hervortreten zu lassen, sondern liebt es statt dessen, die Übereinstimmungen hervorzuheben, so z. B. zwischen Jesus und Paulus, zwischen den Synoptikern und Johannes. Für wenig glücklich kann ich es halten, daß er den 2 Petr von seiner Vorlage, dem Judasbrief, trennt. Immerhin hat er den 2 Petr neben dem 1 Petr für sich behandelt, ebenso die Apk von den anderen johanneischen Schriften getrennt, „weil sie eine Sonderform unter den ntl Schriften darstellt und trotz aller Berührungen mit dem Ev in ihrer apokalyptischen Eigenart gewürdigt werden muß" (II, 267). Auf den Unterschied zwischen ihrer „dramatischen" Eschatologie und der „vertikalen" Eschatologie des 4. Ev wird aber nicht eingegangen. Die Darstellung ist ziemlich ausführlich und läßt auch die Texte selbst beständig zu Worte kommen. Ein doppeltes Register erschließt den reichen Inhalt des in allen Teilen mit gleicher Sorgfalt durchgearbeiteten Werkes, und reichliche Literaturangaben erhöhen nicht wenig seinen wissenschaftlichen Wert. Vom Zusammenhang des NT mit dem AT und dem Judentum wird nur gelegentlich kurz gesprochen (I 12 f. 18; II 319). Von der Stellung des Vf. zur Formgeschichte gewinnt man (I 9 ff) einen positiveren Eindruck als es nach seiner „Einleitung" der Fall ist. Für die Beurteilung des Joh-Ev durch den Vf. dürfte noch wichtiger als das I 14 Gesagte die Tatsache sein, daß die Lehre Jesu in der Hauptsache auf Grund der Synoptiker dargestellt ist. Der Satz, daß das Jesusbild des Joh grundsätzlich kein anderes ist als das synoptische, ist wohl cum grano salis zu verstehen. Das Messiasgeheimnis ist dem 4. Ev fremd, wie umgekehrt die johanneischen Selbstaussagen Jesu über seine Präexistenz bei den Synoptikern keine Parallelen haben (vgl. I 176 f). Daß man bei einem Werk, das ein so weites und schwieriges, mit Problemen gesättigtes Thema behandelt, dem Vf. nicht überall mit gleicher Bereitwilligkeit folgt, kann wohl nicht anders sein.

Daß Jesus seine Predigt „wörtlich an das Grundwort der Täuferpredigt anknüpft" (I 17), trifft nur bei Mt (4,17) zu. Hier ist die Möglichkeit ernster zu nehmen, daß Mt umgekehrt das Täuferwort (3,2) an die Predigt Jesu angeglichen hat. S. 18 wäre genauer zu unterscheiden zwischen zwei Entwicklungsstufen der jüdischen Eschatologie. Nach der älteren Anschauung ist das messianische Reich ewig und darum auch das letzte, nach der späteren dagegen ist es zeitlich beschränkt und wird durch die „zukünftige Welt" abgelöst. Dem Täufer mit Berufung auf Joh 1,34 die Idee der göttlichen Präexistenz des Messias zuzuschreiben (I 22), dürfte doch ein Anachronismus sein. Auch wird man aus Mt 3,9 = Lk 3,8 noch nicht eine Andeutung der geistigen Abrahamskindschaft und die grundsätzliche Loslösung des Heils von einem bestimmten Volk (I 21) herauslesen können. Wenig befriedigend sind ferner die Ausführungen über die Täuferfrage (25 f), die doch im Zusammenhang mit dem Messiasbild des Täufers verstanden werden muß. Die S. 37 angeführten Stellen vermag ich nicht als Beweise für die Gegenwärtigkeit des Gottesreiches anzusehen. Und bei den zwei Gleichnissen von den Jungfrauen und vom königlichen Hochzeitsmahl hat doch erst Mt die Einleitungsformel beigefügt (S. 38). Zu den im ganzen vorzüglichen Ausführungen über den Gottesgedanken Jesu (S. 43 ff) ist zu bemerken, daß die Vaterschaft Gottes und die Gotteskindschaft der Menschen nicht einfach komplementäre Begriffe sind. Die Gotteskindschaft ist vielmehr eine eschatologische Gabe und noch kein gegenwärtiger Besitz des Menschen, und es fällt auf, wie selten (nur Mt 5,9.45 - Lk 20,36 ist offenbar sekundäre Formulierung des Evangelisten) von ihr im Unterschied von der Vaterschaft Gottes die Rede ist. Die Behauptung, daß Mt 4,4 „vor allem das höhere Leben" gemeint sei (S. 48), geht über den Zusammenhang der Stelle hinaus und kann auch aus Lk 12,15 nicht erschlossen werden, weil 12,21, der als Moral der Parabel 12,16-20 nicht wohl verstanden werden kann, von Haus aus nicht zu dieser gehört. Daß die Seligpreisungen der Bergpredigt „den gegenwärtigen Heilszustand aussprechen" (S. 51), leuchtet mir nicht ein. S. 54 oben ist statt Mt 4,11 f zu lesen: Mk 4,11 f, S. 120 doch wohl statt „missionarisch": „messianisch". Einiges Problematische scheint mir in dem Abschnitt S. 56 ff zu stehen. S. 56 ist wohl gemeint,

daß mit dem Auftreten Jesu der „künftige Äon" schon angebrochen ist, die Grenzlinie zwischen den beiden Äonen also nicht erst bei der Parusie (oder hinter dieser) liegt. Wie kann man ferner beweisen, daß der Dn 7,8 gemeinte Antiochus Epiphanes „gleichzeitig Typus des Antichrists" ist? Mir scheint überhaupt, daß der hier geltend gemachte Gesichtspunkt wenig ergiebig ist zur Erklärung der eschatologischen Aussagen Jesu. Wenig Beifall dürfte auch die Deutung „dieser Generation" (Mk 13,30) auf das jüdische Volk als solches (S. 61) finden. Wäre dieser Satz wirklich in dem von M. angenommenen Sinn zu verstehen, dann müßte er doch wohl so lauten: „bis Himmel und Erde vergehen, wird dieses Geschlecht nicht vergehen". Die Belege für die Verzögerung der Parusie (S. 64 f) halte ich alle für nicht beweiskräftig. In allen diesen Fällen ist der Tag oder die Stunde von vornherein ungewiß. Der „Schoß Abrahams" ist nicht „in Seh- und Hörweite vom Hades" (S. 69) zu denken, sondern liegt selbst in der Scheol. S. 71: Die Zwölfzahl der Jünger zielt nicht auf das alte Offenbarungsvolk, nämlich seine Bekehrung ab, sondern bezeichnet diese selbst als den Grundstock des neuen Gottesvolks. Beim Namen apostolos, den nur Lk (6,13) ausdrücklich auf Jesus selbst zurückführt, ist nicht mit der Möglichkeit gerechnet, daß hier späterer Einfluß vorliegt. Die Frage, ob Jesus bei der Kirchengründung wirklich an den Gedanken des hl. Rests anknüpft (S. 72,78) bedarf noch genauerer Prüfung. Weil er doch ein neues Gottesvolk neben das alte stellt, liegt mindestens eine Umgestaltung des Restgedankens vor. S. 75: Daß die „Hadestore" die höllische Macht bezeichnen wollen, ist zwar bei uns immer noch die herrschende Meinung, aber damit noch nicht bewiesen und hat das schwere Bedenken gegen sich, daß im ganzen NT die Unterwelt nirgends als der Machtbereich Satans dargestellt wird. Diese Idee ist jünger. Nichts spricht dafür, daß Lk 11,21 f an den descensus zu denken ist. Nicht einleuchten will mir noch immer die auch von M. (S. 95 f) vertretene Unterscheidung zwischen der positiven und der „mehr kühlen und rechnerischen" negativen Form der goldenen Regel. Genau so wie diese kann auch die positive (do ut des) verstanden werden. S. 100 f wird die Absolutheit des Eidesverbots abzuschwächen versucht. Bei Mt 26,63 f liegt aber kein eigentlicher Schwur vor und noch weniger ist das Jesus eigentümliche „Wahrlich" eine Schwurformel. Die Anrede Jesu als Davidssohn durch die beiden Blinden Mt 9,27 und die Kanaanäerin Mt 15,22 ist doch eine Antizipation des 1. Evangelisten. Auch Mt 14,33 ist analog zu beurteilen. S. 162: Daß der Menschensohn bei Dn 7,13 mehr als die Personifikation des Volkes der Heiligen des Allerhöchsten ist, läßt sich doch schwer beweisen, und noch fraglicher ist, daß sein Kommen auf den Wolken seine Präexistenz zum Ausdruck bringe (S. 162). Bei einer Stelle wie Mt 16,16, wozu auch M. (S. 169) bemerkt, daß darin „nicht mehr wie eine Umschreibung der gottesnahen messianischen Würde" liegt, ist wohl auch die Möglichkeit zuzugeben, daß der Evangelist den Titel „Sohn Gottes" im Sinn der späteren Christologie versteht. Bei Lk 22,67.70 erkennt M. (S. 170 f) an, „daß hier die Frage des Hohenpriesters in zwei Einzelfragen zerlegt wird." Damit ist die letztere Benennung („Sohn Gottes") als Umschreibung der ersteren („der Messias") gekennzeichnet. Ob Pilatus wußte, daß Jesus ein über die Messianität hinausgehendes, enges Verhältnis zu Gott beanspruchte, ist weder sicher auszumachen noch sachlich wichtig, solange man annimmt, daß er mit dem „Sohn Gottes" „nicht ein bestimmtes metaphysisches Urteil verband". Man vermißt etwas einen eigenen Abschnitt, etwa im Schlußkapitel des Werkes, über die Entwicklung der urchristlichen Christologie, wie sie aus dem NT selbst doch mit einiger Sicherheit zu erkennen ist (Messias, Kyrios, Gottessohn). Auch über Jesu Stellung zum AT möchte man gerne mehr erfahren als S. 81 f gesagt wird. S. 177: Mt 22,2 und 25,1 ff sind reine Gleichnisse und nicht allegorisch zu deuten. Die zehn Jungfrauen sind nicht die Bräute Christi und sie werden nicht ins Brautgemach eingeführt, sondern in den Festsaal, wo das Hochzeitsmahl stattfindet. Gute Ausführungen über „mein Vater" und „euer Vater" stehen S. 192 ff. Beim trinitarischen Taufbefehl dürfte der Einfluß des urchristlichen Kerygmas nicht zu verkennen sein (S. 195). S. 235 f ist die Stellung der Urapostel zur Heidenmission doch etwas verharmlost. Mit besonderer Liebe ist der umfangreiche Abschnitt über Paulus bearbeitet. Ich bezweifle, ob es wirklich im Sinne des Paulus ist, einfach zu sagen, er verwerte das AT „so wie der Prediger es tut, der ein packendes Wort zur Erläuterung heranzieht, ohne nach dem ursprünglichen Sinn zu fragen" (II, 53). Man muß hier Paulus doch wohl im Zusammenhang mit der rabbinischen Methode der Verwertung des Bibeltextes verstehen. S. 56: Röm 8,29 scheint mir das „Vorauserkennen" nicht so unklar zu sein, wie M. anzunehmen scheint. S. 216 f ist die Frage, ob Paulus ursprünglich selbst die Parusie zu

erleben meinte und diese Anschauung etwa später aufgegeben habe, zu unterscheiden von der anderen, ob er mit der Nähe der Parusie rechnete, was doch wohl nicht bestritten werden kann. Das sagt schließlich M. selbst. 2 Kor 5,3 kann „nackt" nicht „gnadenentblößt" heißen (II, 225), sondern nur „leiblos". II 26 ff würde man gerne Genaueres erfahren darüber, was Paulus von seiner Erbsündenlehre schon vorgefunden hat und was daran neu ist. Die Lehre vom Erbtod hat er bereits vorgefunden. Er hat aber zwischen die Tat Adams und den Tod aller noch die Erbsünde als die Ursache des Erbtodes eingefügt. S. 218 f ist für das Verständnis des paulinischen Gedankens vor allem wichtig, was Paulus unter dem Geheimnis der Gesetzlosigkeit versteht und wie sich dieses zum Antichrist verhält. Die Deutung von 1 Kor 3,13 ff auf das Fegfeuer (II, 222) ist doch recht fragwürdig. Zu S. 189 ist zu sagen, daß die Idee der Nachfolge Christi keinen beherrschenden Platz in der paulinischen Ethik einnimmt. Was S. 229 ff zum Thema: Paulus und Jesus gesagt wird, ist wohl richtig, aber doch auch nicht alles, was gesagt werden kann. Die Unterschiede werden eher eingeebnet als unterstrichen, z. B. in der Christologie, in der Stellung zum Gesetz, in der Motivierung der Ethik. Um die Stellung des Vf. zum johanneischen Problem zu erkennen, muß man seine Ausführungen I, 14 f genau lesen. Offenbar ist mit den Worten, daß im 4. Ev „die Gedanken Jesu in johanneischer Form dargeboten werden", noch nicht alles gesagt. „In ganz anderem Maße wie bei den Synoptikern sind (bei Joh) die Worte Jesu durch seinen eigenen Geist hindurchgegangen". Und das heißt doch wohl auch, daß sein Verhältnis zur Geschichte ein etwas anderes ist als das der Synoptiker. Bei der Apk will M. (II, 320 f) nur dies zugeben, daß ihr Verfasser in der Zeichnung der kommenden Kämpfe „die Farben vielfach dem Kaiserkultus und der römischen Weltmacht, die in diesem Kultus damals ihre Christenfeindschaft bekundete", entnommen habe. Das bedeute aber nicht, „daß die römische Weltmacht als solche zum Antichristen gestempelt wird, wohl aber, daß der kommende Antichrist sich so betätigt, daß man an die gegenwärtige Verkörperung des Christenverfolgers erinnert wird".

Abschließend möchte ich mein Urteil über das inhaltsschwere Werk, das zweifellos einer der gewichtigsten neueren Beiträge zur neutestamentlichen Forschung auf katholischer Seite ist, dahin formulieren, daß es ähnlich wie die „Einleitung" des Vf. eine ziemlich kräftig betonte konservative Haltung bekundet. Die Theologie des NT erscheint darin etwas problemloser, als sie nach meiner Meinung ist.

München. J. Schmid

Bultmann, Rudolf, Jesus, 13.—14. Tausend, Tübingen 1951, 184 S., gbd. DM 6.80.

Als dieses Buch zum erstenmal im Jahre 1926 erschien, ist wohl den wenigsten die ganze Tragweite der Grundgedanken B. bewußt geworden. Heute liegt B. exegetisches und theologisches Schaffen entfaltet vor uns und ist zum Gegenstand einer heftigen Auseinandersetzung geworden, deren Lärm über die Hörsäle der Universitäten und die Versammlungsräume der Geistlichen hinausdringt. Wer sich über die dabei verhandelten Probleme, besonders das leidenschaftlich umkämpfte Grundproblem der „Entmythologisierung" (leider schon wieder zum Schlagwort geworden!), über B. neues, von moderner Philosophie (Existentialismus) befruchtetes Gesamtverständnis der christlichen Botschaft informieren will, greife zu „Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch", Hamburg 1948 und G. Bornkamm — W. Klaas, Mythos und Evangelium (Theol. Existenz heute, N. F. 26), München 1951. Eine ernsthafte Darstellung und Stellungnahme von katholischer Seite steht noch aus.

Man muß wissen, daß B. zweierlei in sich vereinigt: den äußerst gelehrten, religionsgeschichtlich bestens informierten, aber auch in der Stil- und Textanalyse scharfsinnig geübten Fachexegeten, dem die neutestamentliche Wissenschaft viel Förderung verdankt, und den modernen Theologen, der die alte christliche Botschaft dem heutigen Menschen nach seiner besonderen Geistesart nahebringen möchte. Niemand wird B. ein redliches Bemühen absprechen; aber schließlich haben solche Akkomodationsversuche an den jeweiligen Zeitgeist, vom katholischen Standpunkt aus betrachtet, immer wieder zu gefährlichen Irrtümern geführt, die ein ganz anderes als das beabsichtigte Ergebnis hatten. In seinem Jesus-Buch spricht B. in erster Linie nicht als Fachexeget, setzt vielmehr die wissenschaftliche Begründung seiner Ansichten voraus. (Er hat sie in seinem monumentalen Werk „Geschichte der synoptischen Tradition" gegeben.) Die mit „Jesus" überschriebene Darstellung soll seine Grundauffassung der christlichen Botschaft einem größeren Leserkreis erschließen.

Deswegen kann es auch nicht die Aufgabe dieser Besprechung sein, über Einzelheiten der Exegese zu streiten, sondern, zum Ganzen kritisch Stellung zu nehmen.

Dieses „Jesus"-Buch schaltet das Interesse an der „Persönlichkeit" Jesu aus (11) — in einem Maße, das für den in B. Gedankengänge nicht Eingeweihten unbegreiflich sein wird. Denn es bleibt dem Leser überlassen, die hier vorgetragenen Gedanken als von Jesus selbst oder der urchristlichen Gemeinde herrührend zu betrachten. B. hält zwar „nach überwiegender Wahrscheinlichkeit" Jesus wirklich für den Träger dieser Gedanken (16); aber auf welchen kümmerlichen Rest die „echten" Jesusworte nach B. kritischer Analyse zusammenschmelzen (zugunsten der theologisch erstaunlich schöpferischen christlichen Urgeneration!) weiß jeder, der seine „Geschichte der synoptischen Tradition" (²1931) und seine „Theologie des NT I" (1949) studiert hat. B. will nichts über Leben, Person und Werk Jesu von Nazareth bieten, sondern nur Jesu Gedanken vorführen, freilich nicht im Sinne eines „allgemein gültigen idealen Gedankensystems" (13), sondern — und diese Worte sind eine vorzügliche Verdichtung des B.'schen Anliegens — „als die Auslegung der eigenen, in der Bewegung, in der Ungesichertheit, in der Entscheidung befindlichen Existenz . . ." (14).

Die Darstellung dieser „Jesus"gedanken, wie B. sie versteht, hat etwas Kraftvoll-Beschwörendes, Eindringlich-Aufwühlendes an sich, ist aber zugleich eingefügt in solides wissenschaftliches Rahmenwerk. Das gilt vom Einführungsabschnitt „Der zeitgeschichtliche Rahmen des Auftetens Jesu" (19/26) — das hindert nicht, daß S. 25 manches Problematische über die täuferische Bewegung steht und die „Jesussekte" eine Absplitterung der „Johannessekte" genannt wird —[1]), aber auch von der Darstellung der „Verkündigung Jesu", die B. in drei Themenkreisen zusammenfaßt: „Das Kommen der Gottesherrschaft" (27/51), „Der Wille Gottes" (52/113), also die „Ethik" Jesu, und „Der ferne und der nahe Gott" (114/82), im wesentlichen ein Vergleich des jüdischen Gottesgedankens mit der Botschaft Jesu von Gott. Für nicht genügend vorgebildete Leserkreise ist es zu begrüßen, daß B. schonungslos gewisse festgewurzelte falsche Vorstellungen zerstört, vor allem über die pharisäische Frömmigkeit und die ethischen Forderungen Jesu im Verhältnis dazu. Die Beheimatung Jesu im alttestamentlichen und jüdischen Denken, das ein gänzlich anderes als das griechisch-philosophische ist, arbeitet B. mit dankenswerter Deutlichkeit heraus, hebt aber auch die Unterschiede zur spätjüdischen Apokalyptik hervor. In dem Kernstück der „Ethik" Jesu gehört der Abschnitt über das „Gebot der Liebe" zu dem Trefflichsten, was darüber geschrieben worden ist (95/103).

Besonders auf idealgerichtete junge Menschen macht der Radikalismus Eindruck, den B. als das Entscheidende in der „Gehorsamsethik" Jesu betrachtet. B. versichert, daß „Jesu Ethik, genau wie die jüdische, eine Ethik des Gehorsams ist, und daß der einzige, freilich fundamentale Unterschied der ist, daß er den Gedanken des Gehorsams radikal gedacht hat" (64). Weil sich die jüdische Ethik (die an sich auch eine Gesinnungsethik ist), an die rein formale Autorität des Gesetzes halte, stelle sie den Menschen nicht wirklich persönlich und konkret vor Gott. „Man befolgte vielmehr die Gebote, weil sie geboten waren" (60 — von B. gesperrt). Schon dieser Satz ist anfechtbar, da auch bei dem alttestamentlichen Gesetz der Inhalt keineswegs belanglos ist, sondern in innerem Zusammenhang mit Gottes Heiligkeit und Gottes konkreter Forderung an jeden einzelnen Menschen steht. Erst recht aber ist die „Radikalität" der Ethik Jesu falsch bestimmt (mag sie auch tatsächlich, richtig verstanden, die Gehorsamsethik Jesu kennzeichnen). „Es wird dem Menschen zugetraut und zugemutet, selbst zu sehen, was von ihm gefordert ist; Gottes Forderungen gelten als einsichtig" (68). Sie „erwachsen sehr einfach aus der Situation der Entscheidung" (76). Diese Situation der Entscheidung — ein Lieblingswort der B.'schen Diktion — enthalte alles, was für die Entscheidung notwendig ist (76). M. a. W. dem nach Gottes Willen Fragenden wird nach B. überhaupt keine inhaltliche Antwort von Jesus zuteil, es wird ihm kein objektiver, allgemein verbindlicher Maßstab gegeben. Jesus „weist den Frager immer nur auf sich selbst zurück" (78). So sehr also B. aus Jesu Worten eine formale Radikalität heraushört und mit unerhörter Eindringlichkeit dem heutigen Menschen zuruft, ihn in die Entscheidung drängend, ebenso wenig gibt er inhaltliche Forderungen Jesu zu, so daß er z. B. schreiben kann: „Wer mit Berufung auf ein Wort Jesu etwa eine unhaltbare Ehe nicht scheiden lassen wollte . . ., der würde ihn nicht verstehen" (81).

---

1) S. 23, Z. 13 v. o. steht ein Druckfehler. Der Zensus des Quirinius, der zur Gründung der Zelotenpartei führte, war im Jahre 6 n a c h Christus (nicht v. Chr.).

Mit dieser Art „Ethik" grundsätzlich sich auseinanderzusetzen, ist Aufgabe des Moraltheologen; hier seien nur kurz Bedenken des Exegeten angemeldet. Die Frage der Stellung Jesu zum Gesetz, ein äußerst schwieriges Problem, ist auf diese Weise nicht zu lösen. Sachgemäßer und theologisch bedeutsamer ist das, was aus der damaligen jüdischen Situation und Jesu eschatologischem Bewußtsein H. J. Schoeps in einem Aufsatz „Jesus und das jüdische Gesetz" (in „Aus frühchristlicher Zeit", Tübingen 1950, 212/20) dazu gesagt hat. Dieser jüdische Gelehrte erkennt, daß Jesus seine (auch inhaltlich verbindlichen) Entscheidungen durch die Autorität seiner eigenen Person deckt, und setzt ein vielsagendes „nur" (in Anführungszeichen!) hinzu (a.a.O. 219).

Damit berühren wir einen der wundesten Punkte in B. Darlegungen. Für ihn ist die Frage nebensächlich, ob sich Jesus für den Messias gehalten hat; persönlich möchte er diese Frage verneinen (12). Dieses Absehen vom Selbstbewußtsein Jesu ist für B. Verständnis folgerichtig, da es ihm nur auf „Jesu Auffassung vom Menschen" ankommt „als in die Entscheidung gestellt durch Gottes zukünftiges Handeln" (50). Was B. Theologie so aktuell macht, ist dieses Fragen nach dem Menschen und der Versuch, dem heutigen, unsicher gewordenen Menschen eine neue Antwort von Jesus herzugeben. In Jesus entfaltet sich das wahre Selbstverständnis des Menschen und werden wir zur Entscheidung gerufen — das ist nach B. im Grunde die Bedeutung Jesu für uns. Dabei wird Jesus freilich nicht als philosophischer Lehrer, sondern als derjenige gesehen, durch den Gott gehandelt hat. „Indem Gott Jesus kreuzigen ließ, hat er für uns das Kreuz errichtet . . . An das Kreuz Christi glauben, heißt, das Kreuz Christi als das eigene übernehmen" (B. in seinem Aufsatz „NT und Mythologie", s. Kerygma und Mythos 46). Trotz aller vertrauten christlichen Begriffe und Formulierungen hat sich damit aber die Position Jesu für den christlichen Glauben in fundamentaler Weise verschoben. Jesus ist nicht mehr der Heilsmittler im Sinne des Sühners, sondern nur noch im Sinne des „Offenbarers". Neben sein offenbarendes Wort tritt zwar das mit ihm statthabende Geschehen (Kreuz und Auferstehung), aber nicht als ein erlösendes, sondern nur als ein zeichenhaftes. Den unerhörten Substanzverlust, der sich damit für den christlichen Glauben begibt, drückt Bornkamm (a.a.O. 18) so aus: „Jesus Christus ist zur bloßen Heilstatsache geworden und hört auf, Person zu sein." Alles, was der christliche Glaube darüber hinaus von Jesus bekennt, gehört zum „Mythos". Diesen Mythos führt B. vor allem auf die Gnosis zurück. Indes, von einem höheren Standpunkt aus betrachtet, muß man fragen: Macht B. nicht selbst Jesus zu einer gnostischen Gestalt, d. h. zu einem bloßen Prototyp oder zu einem Gedanken, den Gott ereignishaft in die Menschheit gestellt hat? Würde der Verfasser von 1 Joh, der die ungeheure Gefahr der Gnosis für das junge Christentum hellsichtig erkannt und dieser Gnosis das unverfälschliche Christusbekenntnis der Gemeinde entgegengehalten hat, von ihm nicht ebenfalls sagen: lyei ton Jesoun, er vernichtet Jesus? Ist das richtig gesehen, dann kommen alle noch so aufrüttelnden Rufe zur Entscheidung und zum radikalen Gehorsam doch nur aus dem Munde eines Pseudopropheten.

Vaterstetten bei München. Rudolf Schnackenburg

Schwarzmann, Heinrich, Zur Tauftheologie des hl. Paulus in Röm 6, Heidelberg, F. H. Kerle, 1950. 124 S. kl. 8°. DM 3.80.

Mit einem gewissen Bedauern habe ich dieses kleine Buch zur Hand genommen und durchgelesen. Es ist das Werk eines Achtzigjährigen, der offenbar neben seinem Beruf als Studienrat seinen Paulus eifrig und gründlich studiert hat. Nun ist ihm das Mißgeschick widerfahren, daß sein Buch genau gleichzeitig mit dem gewichtigeren Werk von R. Schnackenburg über das gleiche Thema erschienen ist und es so von Anfang an in dessen Schatten steht. Dies darf uns aber nicht abhalten, den wissenschaftlichen Ernst, mit dem es geschrieben ist, und die gute Kenntnis der paulinischen Theologie und ihrer Probleme, die es verrät, anzuerkennen. Von den fünf Abschnitten, in die es zerfällt, ist der erste der eingehendste und wichtigste. Das eigentliche Anliegen der Arbeit ist die Satzanalyse und Sinndeutung von Röm 6,5. Das Ergebnis stimmt genau mit der Auffassung überein, die sich in der 2. mystagogischen Katechese des Cyrill von Jerusalem findet. Schw. hält an der Auffassung fest, daß Paulus in der Taufhandlung wirklich eine Nachbildung des Sterbens und Auferstehens Christi sieht. Mit Schnackenburg stimmt er darin überein, daß auch er die Deutung des Dativs homoiomati als Dativ der Beziehung (so wieder J. Schneider in ThWb zum NT, V 191—95) ablehnt und ihn instrumental

versteht. Während aber der erstere zu symphytoi als Beziehungsobjekt auto (= Christo) ergänzt, bestreitet Schw. die Möglichkeit dieser Auffassung des Textes, und dies, obwohl er zugibt, daß es sich um die Person Christi handelt, mit der wir in der Taufe zusammenwachsen. Er meint, dies deswegen tun zu müssen, weil Paulus seine Gedanken mit sorgfältiger Überlegung formuliert habe. Deshalb dürfe man kein Wort zu seinem Text hinzuergänzen. Er muß darum symphytoi auf die beiden Genetive tou thanatou — tos anastaseos beziehen, wodurch die Schwierigkeit ensteht, daß dann homoiomati ganz ohne Bestimmung durch einen Genitiv bleibt. Und darum muß er doch wieder gegen sein eigenes methodisches Prinpiz, tou thanatou dazu ergänzen. Homoioma deutet er möglichst konkret, nämlich auf die Taufhandlung, die das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus symbolisiere und bewirke. Anschließend an die Analyse von Röm 6, 1—23 bespricht Schw. die verschiedenen Formeln für die Bezeichnung des neuen Lebens in Christus und dann sehr eingehend die Erklärung des Paulustextes in der 2. mystagogischen Katechese Cyrills.

S. 72 ist mit der Vulgata Phil 1,23 analysai durch „aufgelöst werden" übersetzt. Anfechtbar sind auch die Ausführungen S. 71—74 über den Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung nach Paulus. Die Sorge der Thessalonicher um ihre Toten wird doch nur verständlich, wenn ihnen der Gedanke, diese könnten jetzt schon beim Herrn sein, gar nicht gekommen ist. Und noch mehr muß auffallen, daß ihnen auch Paulus dies nicht sagt, sondern ihnen als Trost nur die Versicherung gibt, daß die Verstorbenen bei der Parusie den dann noch Lebenden gegenüber nicht im Nachteil sein werden. Die Bemerkung, es habe für Paulus keine Veranlassung bestanden, sich mit dem Zwischenzustand zu befassen, befriedigt nicht. Auch auf 1 Thess 4,14 darf man sich nicht berufen und erklären: wenn die Toten zum Parusieerlebnis mit ihm (Christus) herbeigeführt werden, dann müßten sie auch schon vor der Parusie bei ihm sein. Paulus kann damit doch auch bloß meinen, was er eben vorher gesagt hat, daß sie in Gemeinschaft mit Christus entschlafen sind. Auf die Caselsche Mysterientheorie geht Schw. nicht näher ein.

Dillingen/Donau. J. Schmid

Vom Wort des Lebens. Festschrift für Max Meinertz zur Vollendung des 70. Lebensjahres, dargeboten von seinen Freunden, Kollegen und Schülern. Hrsg. v. Nikolaus Adler (Ntl. Abh. hrsg. v. M. Meinertz, I. Erg. Bd.), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster/Westf. 1951. 167 S. Kart. DM 10.—, gbd. DM 12.—.

Zu Ehren von Prof. Max Meinertz-Münster, der am 19. 12. 1950 das 70. Lebensjahr vollendete, hat sein Schüler Nikolaus Adler-Mainz eine aus bibelwissenschaftlichen Beiträgen von 13 Gelehrten bestehende Festschrift zusammengestellt, die nicht bloß für den verdienten Jubilar, sondern auch für die exegetische Wissenschaft ein Geschenk bedeutet, obwohl naturgemäß nicht alle Aufsätze von gleichem Werte sind.

Den Reigen der Gratulanten eröffnet Othmar Schilling-Mainz mit einer Untersuchung über „die alttestamentliche Auffassung von Gerechtigkeit und Liebe" (9—27). Es geht ihm darum, zu zeigen, daß die beiden Ideen gestaltende Elemente von entscheidender Bedeutung für die Volksgemeinschaft in Israel sind und die Bibel, wenn auch nicht dem Buchstaben, so doch dem Geiste nach, auch für die Lösung der modernen sozialen Fragen richtungweisend ist. Von Nutzen dürfte die Studie vor allem für den Moraltheologen bzw. Soziologen sein, weniger für den Exegeten, der etwa die von Schilling vorgetragene Deutung der „Alten" Mt 5,21 (S. 21) nicht widerspruchslos hinnehmen wird. Über die „theologische Geschichtsbetrachtung im Weisheitsbuch" (genauer: in den letzten 10 Kapiteln des Weisheitsbuches) referiert Hermann Eising-Münster (28—40). Zu S. 28 Anm. 1 sei bemerkt, daß die Ansicht, Paulus habe Sap benutzt, von namhaften Forschern (F. Focke, A. T. Puukko, O. Eißfeldt u. a.) bestritten wird. Mit einem interessanten Problem beschäftigt sich der Dominikanerexeget Pierre Benoit-Jerusalem: „La Septante est-elle inspirée?" (41—49). Er führt drei Beispiele an, wo eine grundlegende christliche Lehre im NT mit einem LXX-Text begründet wird, dessen Sinn substanziell vom Sinn des hebräischen Textes abweicht: Apg 2, 25—31 (13,35—37): Ps 15 (16) 8—11; Mt 1,23: Is 7,14; Apg 3,25 (Gal 3,8 f.): Gen 12,3; 22,18. Liegt in diesen Fällen eine formelle Inspiration der LXX vor? Oder sind die betreffenden LXX-Texte erst durch ihre Aufnahme ins NT inspiriert? Benoit hält die zweite Lösung für möglich, aber für

kaum genügend. Die ntl. Autoren, die das AT nach der LXX zitieren, berufen sich auf die Schrift als solche und schreiben offenbar dem Hl. Geist den Gedanken zu, den sie anführen; für sie ist der griechische Text der authentische Ausdruck des göttlichen Gedankens. Die meisten Väter haben an die Inspiration der LXX geglaubt. Benoit selbst entscheidet sich nicht, hält es aber für dringlich, das Problem neu zu überdenken. Auf das Gebiet der ntl. Einleitungswissenschaft führt uns die sachkundige Abhandlung von Karl Theodor Schäfer-Bonn: „Die Zitate in der lateinischen Irenäusübersetzung und ihr Wert für die Textgeschichte des NT" (50—59). Er beschränkt sich auf die Untersuchung der im lateinischen Irenäus vorkommenden Zitate aus dem Galaterbrief und kommt zu dem Ergebnis, daß der Übersetzer des Irenäus auch bei den Bibelzitaten sich im wesentlichen an seine Vorlage gehalten hat und nur in recht beschränktem Maße vom lateinischen Bibeltext beeinflußt wurde. Das bedeutet aber, daß der lateinische Irenäus zwar sehr wichtig ist für die Rekonstruktion des von Irenäus benutzten griechischen Bibeltextes, als Zeuge des lateinischen NT dagegen nur in Ausnahmefällen verwertet werden kann. Einen beachtlichen Beitrag zur Geschichte der Auslegung von Mt 16,18 bildet die Studie „Peter the Dispenser" von P. Joseph Crahan S. J. - Chipping Norton (60—67). Er knüpft an die Behauptung des gallikanischen Theologen Jean de Launoy an, daß der Fels Mt 16,18 bei den Vätern weit weniger oft auf Petrus (17 mal) als auf den Glauben des Petrus (44 mal) gedeutet werde. Crahan stellt diese Behauptung zunächst dahin richtig, daß bei den Kirchenschriftstellern vor 700 die erste Deutung 16 mal, die zweite 17 Mal begegne. Er betont aber mit Recht, daß diese Zeugnisse zu wägen und nicht zu zählen sind, und geht daher anschließend der Frage nach, wie es zu erklären ist, daß in den späteren Jahrhunderten die Ableitung des Namens Petrus von petra = Fels so stark zurücktrete. Dabei ergibt sich folgendes: Bald nach dem Tode des Origenes taucht eine Auslegung des Apostelnamens auf, die das Wort Petrus aus dem Hebräischen ableitet und entweder als „der Erlasser, Befreier" oder als „der Wissende" interpretiert (pater oder pathar). Diese Ableitung drängte mehr und mehr die ältere und richtige in den Hintergrund. Die geringe Vertrautheit mit der richtigen Etymologie ließ daneben noch andere, zum Teil geradezu phantastische Deutungen aus dem Boden schießen. Alle diese Erklärungen des Namens lassen zwar erkennen, daß man Petrus für das Haupt der Apostel gehalten hat, im Effekt jedoch haben sie den Beweis für diese Vorzugsstellung verdunkelt. Zum Gehaltvollsten des Buches gehört die scharfsinnige und fesselnde Studie über „das textgeschichtliche Problem der Parabel von den zwei Söhnen Mt 21,28—32" aus der Feder von Josef Schmid, des jetzigen Münchner Ordinarius für ntl. Exegese (68—84). Sein Nachweis, daß die sogenannte westliche Textform die Zwischenstufe darstellt zwischen den beiden anderen Textformen, ist so überzeugend, daß daran kaum mehr zu rütteln sein dürfte. In der Frage, welche der zwei anderen Textformen die älteste ist, entscheidet sich Schmid mit ausführlicher Begründung für die Lesart von B usw., wonach der jasagende und doch unfolgsame Sohn als erster vorgeführt wird. Kann damit das verwickelte Problem als endgültig gelöst gelten? Einige Zweifel bleiben. Zwar ließen sich die von Schmid zugunsten der B-Lesart vorgebrachten Argumente noch um eines vermehren, auf das R. Bultmann aufmerksam gemacht hat (Geschichte der synopt. Tradition 2, 1931, 207): Nach dem Gesetz des Achtergewichts gebührt dem wichtigsten Glied einer Reihe oder Aufzählung der Schlußplatz, und nach Bultmanns Empfinden ist nicht der Jasager, sondern der Neinsager der interessantere und paradoxere Fall. Aber leider steht es mit diesem Argument ebenso wie mit mehr als einem anderen in diesem Zusammenhang angeführten: Es läßt sich genau so gut, wenn nicht noch besser, für die gegenteilige Ansicht verwenden. Das Gleichnis ist eine „Gerichtspredigt" gegen die Pharisäer (J. Schmid, Das Ev. nach Mt 1948, 212). Sind aber die Pharisäer angesprochen, dann liegt der Nachdruck entschieden auf dem Jasager, also gehört er nach jenem epischen Gesetz an den Schlußplatz. In die gleiche Richtung scheint mir nach wie vor das emphatische ego in der Antwort des Jasagers zu weisen. Das Pronomen ego als einfach bejahende Antwort auf einen Befehl ist und bleibt ganz ungewöhnlich, da wirkliche Parallelen nicht beizubringen sind (1 Sam 3,4—8 und Ri 13,11 sind keine Parallelen). So wird es wohl auch in Zukunft nicht an solchen fehlen, die aus dem „ich" eine Spitze gegen das vorausgegangene Nein des anderen Sohnes herauszuhören geneigt sind. Und dem an sich bestechenden Argument, daß die Anlage der Parabel im Blick auf die religiöse Wirklichkeit ge-

staltet sein müsse, werden sie entgegenhalten, daß die Erzählung eben als Parabel und nicht als Allegorie aufzufassen sei. Der kleine exegetische Beitrag „Jesus lebte mit den wilden Tieren" von P. Urban Holzmeister S. J.-Rom (85—92) macht mit den verschiedenen alten und neuen Erklärungen von Mk 1,13 b bekannt. So lehrreich die Darlegungen sind, man würde gern etwas darüber erfahren, in welchem Verhältnis die rätselhafte Notiz 13 b zum vorausgehenden („vom Teufel versucht") und nachfolgenden Textstück („die Engel dienten ihm") steht. Vielleicht hätte dabei die von Holzmeister selbst angeführte Stelle Test. Nephtali 8,2, in der merkwürdigerweise gleichfalls Teufel, Tiere und Engel zusammengestellt sind, als Wegweiser dienen können. Mk scheint folgendes sagen zu wollen: Der Teufel suchte Jesus zum Abfall von Gott und seiner ihm von Gott übertragenen messianischen Aufgabe zu verleiten. Jesus aber blieb unerschüttert in seiner Treue gegen Gott und seine Sendung. Darum erfreute er sich während des Wüstenaufenthalts der besonderen Huld des Himmels: Die Raubtiere der Wüste fügten ihm kein Leid zu und die Engel Gottes standen ihm zu den verschiedensten Dienstleistungen zur Seite. Mit einem theologisch belangreicheren Problem befaßt sich Heinrich Vogels-Bonn in seinem Aufsatz „Mk 14,25 und Parallelen" (93—104). Zwei Fragen werden erörtert: 1. Hat auch Jesus selbst aus dem Abendmahlskelch getrunken? Vogel zögert nicht, die Frage im Gegensatz zu den neueren Auslegern zu bejahen. 2. Was ist der neue Trank im Reiche Gottes? Antwort: Die Teilnahme an der Hochzeitstafel der Endzeit oder der ewigen Seligkeit. Auch wer diesen Thesen beistimmt, würde es sehr begrüßen, wenn sich der angesehene Gelehrte noch mit den einschlägigen Ausführungen bei J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu ² 1949, 86—88; 118—123 und J. Theissing, Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit 1940, 59—64 auseinandergesetzt hätte. Alfred Wikenhauser-Freiburg greift ein Thema aus der Apg heraus, der er schon so viele wertvolle Untersuchungen gewidmet hat. Er stellt sich die Frage, welchen Inhalt „die Belehrung der Apostel durch den Auferstandenen nach Apg 1,3" gehabt hat (105 bis 113). Die sorgfältig begründete Antwort lautet: Es handelt sich nicht, wie katholische Erklärer von Bisping bis Jacquier gemeint haben, um ins einzelne gehende Anweisungen über die Organisation der Kirche, über Hierarchie, Kultus, Sakramente usw., sondern um Belehrungen über Fragen, die durch die Verhältnisse der Ostertage gestellt waren: wie es mit dem Meister steht, welche Zukunftsaufgaben der Apostel warten und woher ihnen die Kraft für ihre Lösung kommt. Das Nebeneinander und Ineinander von „Glaube und Sittlichkeit bei Paulus" (114—121) beleuchtet P. Peter Bläser M. S. C.-Oeventrop, um zu dem Ergebnis zu gelangen, daß Glaube und Sittlichkeit nicht nur in den Past, sondern auch in den älteren Paulinen in innerer Verbindung zueinander stehen, indem der Glaube die Norm und das Prinzip des ethischen Handelns ist. Mit noch größerem Interesse liest man die Paulusstudie von Joseph Gewieß-Münster über „die Begriffe pleroun und pleroma im Kolosser- und Epheserbrief" (128—141). Der Begriff der Erfüllung hat, wie Gewieß m. E. beweiskräftig dartut, einen verschiedenen Sinn, je nachdem er auf die Kirche oder auf das All angewendet wird. Im ersten Fall ist an Ausstattung mit den göttlichen Lebenskräften gedacht (so Kol 2,10, Eph 3,19), im zweiten an Besitzergreifung und Beherrschung (Eph 4,10; 1,23). Daß das Verbum in Eph 1,23 medial, in 4,10 dagegen aktivisch verwendet wird, muß allerdings als schriftstellerischer Zufall angesehen werden. Johann Michl-Freising erläutert die Stellen 1 Joh 2,20.27, wo die Salbung bzw. „der Geist als Garant des rechten Glaubens" (142—151) eingeführt wird, und sieht darin, wie schon W. Lauck, Das Ev. u. die Briefe des hl. Joh. 1941, 488, eine Berufung auf das Glaubensbewußtsein der Gesamtkirche, den sensus fidelium der späteren Theologen. Den Schluß bildet die stoffreiche Abhandlung „Lamm und Kirche in der Apk" von Wilhelm Koester S. J.-Frankfurt am Main (152—164), die in ihrer allzu komprimierten Darstellungsform einen etwas unfertigen Eindruck macht. Offenbar war der Verfasser gezwungen, seinen Beitrag mit Rücksicht auf den eng begrenzten Umfang des Buches nachträglich stark zu kürzen. Die leidige Raumnot ließ es auch nicht zu, weitere Beiträge, die von Freunden und Verehrern des Jubilars geschrieben oder vorbereitet waren, in die Festschrift aufzunehmen. Selbst der Herausgeber hat notgedrungen auf einen eigenen Beitrag verzichtet und lediglich ein Verzeichnis der Schriften von Max Meinertz beigesteuert (165—167). Trotz dieser Beschränkung ist das Buch nicht bloß ein schönes Zeugnis für die hohe Verehrung, deren sich der greise Gelehrte unter den Forschern des

In- und Auslandes erfreut, sondern — in Anbetracht der Fülle der Themen und des hervorragenden Wertes mancher Einzelaufsätze — auch ein sehr beachtenswertes wissenschaftliches Sammelwerk, das in keiner Fachbibliothek fehlen darf.

Passau. Joseph Blinzler

Oepke, Albrecht, Das neue Gottesvolk, in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung. — 1950. 524 S. Ganzleinen. DM 28.—. C. Bertelsmann, Verlag, Gütersloh.

Das umfangreiche Werk des bekannten Leipziger Neutestamentlers läßt vielleicht in seinem Titel und Untertitel auf den ersten Blick nicht klar genug erkennen, worum es geht: um den Nachweis der überragenden Bedeutung, die das Zentralmotiv der atl Offenbarung vom „Gottesvolk" auf fast allen Gebieten geistigen und politischen Lebens im Verlauf der abendländischen Geschichte gehabt hat. Schließt die Untersuchung auch mit Luthers Stellung zum Gottesvolkgedanken ab, so verrät sich doch immer wieder das aktuelle Interesse des Verfassers an Gegenwartsproblemen der Ekklesiologie und kirchlicher Organisation, denen sogar das ganze Schlußkapitel (477—498) gewidmet ist. Man darf es freilich nicht dem Verfasser zum Vorwurf machen, daß er der Monographie einen etwas vieldeutigen Titel gegeben hat: Die grundverschiedenen Ausprägungen und Erscheinungsformen des Motivs wie die verwirrende Fülle des Untersuchungsmaterials erlauben rückschauend wohl kaum eine andere zusammenfassende Bezeichnung als die vorliegende. Um so mehr wird man aber vom Rezensenten erwarten, daß er zunächst Sinn und Umfang des Buchtitels erläutert.

„Das neue Gottesvolk" — Gemeint ist der Anspruch der christlichen Kirche das neue, wahre Israel, die eschatologische Verwirklichung der atl Gottesvolk-Verheißung zu sein. Dieses christliche Selbstverständnis aus der atl Offenbarung heraus hat von Anfang an zwei verwandte, aber in ihrer Absicht weit auseinandergehende Bewegungen hervorgebracht:

1. Die rein innerkirchlich gerichtete theologische Aneignung der atl Offenbarungstatsachen, die „Verchristlichung" des Gottesvolkmotivs in seinem ganzen Umfange. Oft, aber nicht immer, ist dazu ein Seitenblick auf die Synagoge notwendig; er hat jedoch mit antijüdischer Polemik nichts zu tun.

2. Die nach außen, gegen die Synagoge gerichtete Kampf- oder Missionstheologie der Kirche.

Bei der engen, inhaltlichen Berührung der beiden Anliegen kann es nicht wundern, daß man die Eigenständigkeit der ekklesiologischen Selbstaussage oft nicht erkannt hat. Einfache Polemik ist immer faßlicher als komplizierte Dialektik. Es ist Oe.'s Verdienst, zu einer grundsätzlichen Klärung beigetragen zu haben.

„in Schrifttum" — Die Untersuchung geht von drei inhaltlich wie formell zusammengehörigen Schriften aus: Hebräerbrief, Barnabasbrief, fünftes Buch Esra. Gemeinsam ist ihnen die thematische Auseinandersetzung mit AT und Judentum, begleitet von einer Paränese, die sich rein positiv an die christliche Gemeinde wendet und von rückfälligen Neigungen zur Synagoge nichts spüren läßt. Gegenüber den bisherigen, unbefriedigenden Lösungsversuchen zeigt Oe., daß der Gottesvolkgedanke den lang gesuchten Schlüssel zum Verständnis bietet. Im zweiten großen Hauptteil wird die geschichtliche Entfaltung des Motivs zunächst an Hand der literarischen Quellen dargestellt: AT, Spätjudentum, NT; dem letzteren ist naturgemäß der breiteste Raum gewährt (155—245). Es folgt ein kurzer Gang durch die Patristik, um die Hauptfundstellen (Hippolyt, Origines) anzuzeigen. Augustins „De civitate Dei" wird in anderem Zusammenhange (349—351) behandelt. Ein besonderes Kapitel (281—301) gilt dem polemischen Schrifttum der Kirche gegen das Judentum in der Zeit bis zum Hochmittelalter[1]). Die eigentlich theologische Literatur des Mittelalters ist völlig übergangen. Von ihr heißt es: „Ob" (der Gottesvolkgedanke in ihr) „noch ein eigenes Dasein führt oder teils zurücktritt, teils zur bloßen Formel erstarrt, ist auch nicht so wichtig. Auf anderen Gebieten werden uns Zeugnisse genug für sein Weiterleben begegnen" (265). Das ausführliche 13. Kapitel bringt schließlich eine Darstellung des Gottesvolkgedankens bei Luther, um ihn als seinen

1) Das Buch des Engländers A. Lukyn Williams, Adversus Judaeos, Cambridge 1935, das alle oder doch die meisten der S. 281 f aufgezählten Schriften bespricht, scheint dem Vf. unbekannt geblieben zu sein.

bahnbrechenden Erneuerer (432.466) — durch die Erkenntnis von der Unsichtbarkeit der Kirche — zu feiern. Freilich muß Oe. hinzufügen, „das Luthertum" sei „bald in die enge Form des Landes- und Staatskirchentums hineingezwängt worden und hat dadurch viel von seiner Gestaltungskraft verloren . . . diese Entwicklung war Fehlentwicklung, Verkümmerung des Gottesvolkgedankens, der denn auch mehr und mehr zurücktrat, um durch Aufklärung und Liberalismus vollends in Vergessenheit zu geraten" (466).

„Schauspiel" — Eine besonders eindrucksvolle Form hat das Motiv im geistlichen Schauspiel des Mittelalters gefunden durch die dramatische Gegenüberstellung von Synagoge und Kirche. Oe. geht sowohl den theologischen Grundgedanken (Weissagungsbeweis und Prophetenspiel!) wie den mit fortschreitender Verweltlichung zunehmenden antisemitischen Tendenzen nach.

„Bildende Kunst" — Von den Anfängen christlicher Kunst, die das AT fast nur typologisch verwertet, wendet sich die Untersuchung der bekannten mittelalterlichen Gegenüberstellung von Synagoge und Kirche zu. Eine direkte Ableitung der bildenden Kunst aus dem geistlichen Schauspiel (oder umgekehrt) hält Oe. für unwahrscheinlich, spätere gegenseitige Beeinflussung sei nicht ausgeschlossen.

„Weltgestaltung" — Dem Nachweis der politischen Wirksamkeit des Motivs dient das 12. Kap. „Gottesvolk und Reichsgedanke" (338—405), in dem hauptsächlich die treibenden theologischen Ideen des mittelalterlichen Kaiser- und Papsttums entwickelt werden. Es ist einer der inhaltlich geschlossensten und anregendsten Abschnitte des Buches.

Der knappe Überblick kann nur entfernt eine Ahnung geben von der Fülle des Stoffes, den der Vf. sichtend, einordnend, ausdeutend verarbeitet hat. Wenn man aber mit Oe. (im Dritten Buch: Zusammenfassung und Abschluß 471 ff) die Ergebnisse überprüft, macht sich doch ein empfindlicher Mangel der Darstellung bemerkbar. Neben der sehr wertvollen Aufzählung formaler Elemente der Gottesvolktheologie (Überbietung, Folie, Erfüllung, Abänderung, Absolutheit, Abfall) vermißt man — schon in der durchgängigen historischen Entfaltung — eine inhaltliche, systematische Bestimmung des Motivs. Gewiß kommt alles, was dazu gehörte, (Sphäre des Völkisch-Blutsmäßigen, des Rechtlichen, des Kultischen, des Sozial-Ethischen; Stellung im Kosmos; Erwählung, Verheißung, Verwerfung oder Vollendung; u. a. m.), auch zur Sprache, aber die Monographie hätte u. E. sehr viel gewonnen, wenn sie den Akzent mehr auf das „Wie" und „Was" als auf das bloße „Daß" gelegt hätte. Ein Beweis dafür ist das 12. Kap. (s. o.), das die politische, geschichtsbildende Funktion der Vorstellung zum Gegenstand hat. In anderen Abschnitten erhält der geduldige Leser wohl manchmal den Eindruck, er werde auf künstlich verschlungenen Pfaden in einen Wald geführt, damit ihm an einigen, oft etwas willkürlich ausgesuchten Bäumen klarwerde, daß er sich eben — in einem Wald befinde. Die zeitbedingten Auseinandersetzungen innerhalb der protestantischen Theologie um die Geltung des AT haben stark eingewirkt; angesichts dieser Kontroverse bedeutet allerdings schon die Anerkennung des Gottesvolkgedankens als Offenbarungstatsache ein entscheidendes Faktum. Überhaupt ist es sehr erfreulich, wie nahe man auf Oe.'s Seite zu Auffassungen gekommen ist, die dem kath. Theologen selbstverständlich sind. Da aber Selbstverständlichkeiten leicht übersehen werden, sind wir Oe. für manche nachdrückliche Erinnerung dankbar.

Um so bedauerlicher ist es, daß für verschiedene unveräußerliche Inhalte des Gottesvolkmotivs noch keine unbefangene Sicht vorhanden ist. Am schwerwiegendsten wirkt sich die Ausfallserscheinung im Bereich des Kultischen aus. Da uns die Existenz des Gottesvolkes von der seiner kultischen Selbstdarstellung und Verwirklichung schlechthin unablösbar zu sein scheint, und zugleich der Hebräerbrief als eindrucksvollster Zeuge dafür angesprochen werden kann, dürfte wohl ein Gespräch mit Oe. von dieser gemeinsamen ntl. Basis aus am fruchtbarsten sein.

Ganz mit Recht will Oe. den Gottesvolkgedanken als die Mitte des Hb erweisen. „Allein von ihm aus (Sp. v. Oe.) ist zu einem organischen und geschlossenen Verständnis auch dieses schwer verständlichen und heiß umstrittenen Stückes urchristlicher Literatur zu kommen" (74). Sicherlich will Oe. mit dieser abschließenden Feststellung nur ein Programm für künftige Arbeit am Hb entwerfen. Seine eigene Behandlung des Briefes (1—24; 57—74) gibt nur Andeutungen und befriedigt nicht in allen Stücken. Zwei Grundfragen der Hb-Exegese bleiben unklar: Wie soll man sich die konkrete Situation des Briefes denken, dessen Vf. einerseits Polemik

gegen die Synagoge treibe (65), anderseits aber das Judentum wohl kaum aus eigener Anschauung kenne (67)? Und die zweite, damit zusammenhängende Frage: Welchen aktuellen Sinn haben die Spekulationen über Priestertum und Opfer für die angesprochene Gemeinde, wenn ein Rückfall in den jüdischen Kult keine Rolle spielt? Uns scheint, daß auch hier über der richtigen Entdeckung, daß der Gottesvolkgedanke im Mittelpunkt des Hb steht, die Frage nach dem „Wie" und „Was" zu kurz kommt. Oe. zeigt selbst mit aller Deutlichkeit, daß der Gedanke das ganze AT und NT durchzieht, und darum kein Spezifikum des Hb sein kann. Es geht also um seine besondere Anwendung. Diese besteht u. E. einmal darin, daß die Beziehung zwischen altem und neuem Gottesvolk mit den Denkmitteln alexandrinischer Dialektik dargestellt ist — das philonische Element dient, wie Oe. richtig betont, allerdings nur als „Comes" (59) — den „Dux", die Pointe des Hb, aber bildet sein enges, unmittelbares Verhältnis zum christlichen Kult. Er ist als Ganzes nicht mehr und nicht weniger als die große Sinndeutung christlichen Gottesdienstes aus der Offenbarungsquelle des AT. Der Autor ad Hb will seiner schwach und müde gewordenen Gemeinde sagen, was sie ist: eschatologische Kultgemeinde, in der Gottes endgültiger Verheißungsruf je und je im „Heute" (3,13) ertönt, die durch ihren Hohenpriester Christus Zugang besitzt zum Allerheiligsten Gottes (4,16; 10,19-22), die schon jetzt geheiligt und „vollendet" (10,14), d. h. von Sünde und Tod befreit, zum himmlischen Jerusalem gehört (12,22 ff), um dort Gott allezeit das Lob- und Dankopfer darzubringen (12,28; 13,15). Aus dieser positiven theologischen Absicht, die sich freilich nur in „polemischer", oder besser: dialektischer Abgrenzung gegen den atl Kult gewinnen läßt, folgt zwanglos und innerlich verbunden die Paränese.

Es ist schade, daß Oe. wegen seiner übergroßen Zurückhaltung (um nicht mehr zu sagen) gegen kultische Kategorien den konkreten Hintergrund des Hb nicht erkannt hat. Auch er wird wohl nicht behaupten wollen, daß die dialektische — d. h. nicht spiritualisierende, sondern von Gott her realisierte — Aneignung des atl Priester- und Opfergedankens durch den Hb eine „Anleihe bei der Synagoge" (279) und damit ein Rückfall in das AT bedeute. Wenn spätere Apologetik und Opfertheologie dem Höhenflug des Hb nicht immer ganz gefolgt sind und z. T. mit mehr philosophischen oder heidnischen Vorstellungen gearbeitet haben, ändert dies doch nichts am Wesensgehalt christlicher Liturgie. Man möchte wünschen, wie es in zunehmendem Maße wohl auch schon geschieht, daß protestantische Forscher ihr Verständnis katholischer Sakraments- und Opferlehre nicht aus der verzerrenden Perspektive unvermeidbarer oder auch bedauerlicher Randerscheinungen, sondern aus der zentralen Mitte kirchlichen Dogmas herleiten. Vorwürfe wie „Sakralmagie" und „fast synagogale Anthropozentrie" (280) sollten allmählich aus dem Arsenal konfessioneller Polemik schwinden. Aus dem Gesamtcharakter des Hb als der Magna Charta christlicher Liturgie ergeben sich auch neue Perspektiven für den so hart umstrittenen Abschnitt 13,9-16. Nach Oe., der dem Text eingehendere Beachtung schenkt (21-24; 72-74), soll in v 10 den „Vertretern der Synagoge das Essen vom christlichen thysiastaerion verwehrt" werden (72). Dagegen „stehen die Christen als das neue Gottesvolk im vollen Genuß des Bundesopfers, von dem die Glieder des Alten Bundes ausgeschlossen sind" (74). Der logischen Schwierigkeit seiner Auffassung in Hinblick auf den folgenden Schriftbeweis aus Lev 16,27 (= Hb 13,11.12) ist sich Oe. wohl bewußt, will aber den Einwand nicht gelten lassen. „Wer einen solchen Text mit der Elle der ‚Logik' mißt, kommt in tiefste Unlogik hinein" (73). Tatsächlich scheitert Oe.'s Deutung nicht so sehr an dem notgedrungenen Verzicht auf logische Gedankenfolge als an der Undurchsichtigkeit der vorausgesetzten Situation. Was soll die Polemik gegen „israelitisch-jüdische Opfer" (23), wenn ein Rückfall oder Hinneigung zum atl Kult nicht in Frage kommt (18)? Und wozu werden die Vertreter des Alten Bundes vom Genuß des Opfers Christi durch eine umständliche Beweisführung ausgeschlossen, da es sich doch um eine selbstverständliche Tatsache handelt, und kein Jude als solcher den Anspruch erheben konnte, am christlichen Herrenmahl teilzunehmen? Der christliche Altar ist doch kein Gegenstand, auf den sich die Synagoge wie auf andere atl Offenbarungsgüter je berufen hätte. Die vom Hb gezogenen Parallelen zum Opfer Christi—Versöhnungsfest Lev 16, Bundesschlußopfer Ex 24,3 ff—gehen offensichtlich aus eigener typologischer Schriftgnosis (9,8!) hervor und keinesfalls aus direktem Widerspruch der Synagoge. Auch an unserer Stelle dient der Hinweis auf die Fruchtlosigkeit atl Speiseopfer (9c) nur als Folie für innerchristliche Vorgänge. O. Holtzmann u. a. haben schon das richtige Gespür gehabt, daß hier eine

die Gemeinde verwirrende Abendmahlslehre kritisiert werden soll, verfehlen aber die Meinung des Hb gründlich, wenn sie ihm antisakramentale und spiritualisierende Tendenzen unterschieben. Der Hb verteidigt ganz im Gegenteil das wahre Wesen des Sakraments als Zeichen einer jenseitigen Wirklichkeit gegen die Einbildung eines diesseitigen v o l l e n Genusses vom Altare Christi. Von diesem Sühneopfer gilt die Vorschrift Lev 16,27: Die Zeltdiener, d. h. wer noch in dieser Welt der vorläufigen und schattenhaften Dinge lebt, haben keinen Anteil am Opferfleisch. Die Christusgemeinschaft verwirklicht sich im schmachvollen Hinausgehen aus der Welt, in der Kreuzesnachfolge des Herrn. Daraufhin weist der christliche Altar, das Sakrament erfüllt sich in Martyrium und Tod. Wer aber auf das broma pocht, um dem Leiden aus dem Wege zu gehen, macht die göttliche Gnadengabe (charis) zu einer wertlosen Speiseübung.

Diese Deutung entspricht nicht nur dem logischen Zusammenhang bis v 16, sondern fügt sich auch mühelos dem Gesamtrahmen des Briefes ein. Von Anfang an hat Hb die gottesdienstlichen Vorgänge im Blick (Wortverkündigung, opferndes Hinzutreten zu Gott durch Christi Fleisch und Blut, Erinnerung des Bundesschlusses und Einschärfung der Bundespflichten). Immer wieder zeigt er den eschatologischen Sinn des Geschehens und verbindet die feiernde Gemeinde mit ihrem himmlischen Urbild. Die enge Zusammengehörigkeit von theologischer Argumentation und Paränese läßt keinen Zweifel, daß die objektiven Heilstatsachen, die der Kult hinstellt, ihre Aneignung finden müssen im christlichen Leben. Ebenso ist es für den ganzen Brief eigentümlich, daß trotz öfterer Bezugnahme auf Christi Fleisch und Blut (9,11.12.20; 10,19.20.29; 12,24; 13,11) niemals von einem Essen und Trinken der sakramentalen Gestalten die Rede ist. Vielmehr geht schon aus 9,10 eine Abneigung gegen kultische Speisen- und Trankopfer als „fleischliche Satzungen" hervor. Dementsprechend werden die geistigen Akte der Liturgie: Hören des Wortes, Bekennen, Danken und Loben, Hinzutreten, Dienen und Bitten durchgängig betont. Wer daraus den Schluß ziehen wollte, der Hb kenne überhaupt kein Herren m a h l, oder rede von ganz anderen Dingen, wird aber gerade durch 13,9-16 eines Besseren belehrt. Nicht der sakramentale Genuß steht in Frage, sondern seine wahre Bedeutung. Hätte es in der Gemeinde des Hb kein Kultmahl gegeben, wäre die Entstehung einer falschen broma-Lehre unmöglich gewesen. Vielleicht fällt vom Hb aus ein Licht auf die Joh 6 angedeutete Abendmahlskontroverse. Besonders 6,55 würde den scheinbaren Gegensatz zu Hb 13,9 c konstatieren. In Wirklichkeit suchen aber beide Texte die w a h r e Speise zu schützen vor sarkischem Mißverständnis. Wie alles christliche Sein im „Schon" und „Noch nicht" steht, im „Haben" und „Nichthaben", so gilt auch vom Genuß des Leibes Christi: „Essen" und „Nichtessen". Die vom Hb bekämpfte Haltung ist deshalb eine immanente, jederzeit akute Gefahr der Kultfrömmigkeit: das gnadenvolle Zeichen zum Selbstzweck zu machen, sich am Opfermahl auch geistlich zu sättigen, statt an ihm den Hunger nach der endgültigen Gottesgemeinschaft zu nähren. Unsere kritischen Anmerkungen möchten keinesfalls den hohen Wert des Werkes schmälern. Der katholische Theologe, gleich welcher Fachrichtung, wird es um viele Anregungen bereichert dankbar aus der Hand legen.

Berlin. F. J. Schierse

Schmid, Josef, Das Evangelium nach Markus übersetzt und erklärt (Regensburger NT, Band 2). 2. umgearb. Aufl. Fr. Pustet, Regensburg 1950. 250 S. Kart. DM 7.80. Halbleinen DM 9.80.

Schmids Mk-Kommentar, der 1938 etwa gleichzeitig mit Wikenhausers Apg-Kommentar das „Regensburger NT" eröffnet und diesem sofort einen guten Namen verschafft hat, war seit langem vergriffen. In der nun endlich vorliegenden neuen Auflage hat er — das ist der augenfälligste Unterschied gegenüber früher — an Umfang erheblich (um nahezu 60 Seiten) zugenommen. Den 20 Exkursen der ersten Auflage, die zum Teil stark erweitert wurden, sind fünf neue beigegeben (Galiläa, die Heimat des Evangeliums; der Aussatz in der Bibel; Golgotha und das Hl. Grab; die Erfüllung der Schrift in der Passion Jesu; das Problem des Markusschlusses). Auch die Textauslegung ist an vielen Stellen ausführlicher geworden; ich verweise besonders auf die Bemerkungen zu 2,28; 3,22-30; 4,3.11 f; 6,14-16; 7,1-23; 8,15.30; 9,2-13.42; 10,1.13-16.17-22.32.45; 11,17; 12,1-12; 14,22.25.53-65; 15,1 und die Einleitung zu K. 14-16. Der nimmermüde Vf. hat sich jedoch nicht darauf beschränkt, das Werk nur da und dort zu ergänzen, sondern hat es durchgehend einer sorgfältigen Prüfung unterzogen, wobei er nicht davor

zurückschreckte, manche früher vorgetragene Auffassung zu modifizieren oder preiszugeben. So gilt z. B. das Brotvermehrungspascha nicht mehr als das dritte, sondern als das zweite Osterfest des öffentlichen Wirkens Jesu (S. 101). In der Übersetzung von 4,32 ist das Wort „nisten" abgeändert in „wohnen" (in der Erklärung freilich ist der „Nistplatz" stehen geblieben). Die Himmelsstimme bei der Verklärung wird nicht mehr als die göttliche Bestätigung der Leidensweissagung verstanden, sondern als die göttliche Antwort auf das Messiasbekenntnis (S. 136). Die Ansicht, daß der Ausdruck „Dolmetscher" bei Papias im eigentlichen Sinn aufzufassen ist, wird (S. 7) nicht mehr so entschieden abgelehnt wie früher und Entsprechendes gilt von der Ansicht, daß die zwei Speisungserzählungen ein und dasselbe Ereignis meinen (S. 116 f). An bedeutsameren Änderungen seien zwei genannt: Die Entstehung des Mk-Evangeliums, für die in der ersten Auflage als spätester Termin der Anfang der sechziger Jahre genannt war, wird jetzt in die Zeit nach Mitte der sechziger Jahre verlegt (S. 12). In der Herrenbrüderfrage lehnt der Vf. jetzt die Gleichsetzung des Herrenbruders Jakobus mit dem gleichnamigen Apostel als unwahrscheinlich ab (S. 62 u. 67 f). In all diesen Fällen kann man sich dem Gewicht der von ihm beigebrachten Argumente schwerlich entziehen. Ganz gelegentlich kann man vielleicht anderer Meinung sein. Zur Behauptung, der Begriff der Entwicklung sei den Alten gänzlich fremd gewesen (S. 79 f) vgl. jetzt O. Kuß in Theol. u. Glaube 1951, 40-46. Der Ausdruck „Greuel der Verwüstung" bezeichnet in 1 Makk 1,54 schwerlich eine Zeus-Statue (S. 190), sondern, wie dort aus V. 59 hervorgeht, einen kleineren Altar, der auf den Brandopferaltar gestellt wurde. Zu S. 218: Ist es richtig zu sagen, Joh erwähne die Beteiligung römischer Soldaten? Zu S. 220: Aus dem Umstand, daß bei Nacht die Tore des Tempelberges geschlossen waren, erklärt sich noch nicht, warum das Synedrium im Hause des Kaiphas zusammenkam; in der Paschanacht — und um diese handelt es sich ja nach Ansicht des Vf. — wurden die Tore schon um Mitternacht geöffnet; außerdem vgl. Mt 26,3. Zu 15,6 wird auf Pesachim VIII 6 a verwiesen; wird aber durch diese Stelle die Sitte der Paschaamnestie bezeugt, dann hätte auf sie auch im Exkurs über den Todestag Jesu Bezug genommen werden sollen, da sie den 15. Nisan als Todestag geradezu ausschließt. Zu S. 227: Statt „ein formeller Urteilsspruch erfolgt nicht" wäre doch wohl zu schreiben: „ein formeller Urteilsspruch wird von Mk nicht erwähnt". Aber das alles sind Kleinigkeiten, die nichts bedeuten neben der Fülle des hier verarbeiteten, und zwar glänzend verarbeiteten Materials. Es besteht kein Zweifel, daß aus diesem Werk, dem schon in seiner ersten Gestalt im katholischen Raum nichts Gleichwertiges an die Seite zu stellen war, auch in den nächsten Jahrzehnten sowohl die praktischen Seelsorger als auch die Vertreter der Wissenschaft reichen Nutzen ziehen werden.

Passau. Joseph Blinzler

Zinkl Johannes, Magnus Jocham, Johannes Clericus 1808—1893. Ein Beitrag zur Geschichte der kath. Theologie und Frömmigkeit im neunzehnten Jahrhundert, Freiburg - Herder 1950, 268 S.

Die erste Umschlagseite dieses Buches ist mit dem Charakterkopf des greisen Jocham geziert. Aus den seherischen Augen, aus den scharfprofilierten Zügen spricht die Weisheit des gereiften Mannes, sein Mund scheint erzählen zu wollen von dem, was er in unermüdlichem literarischem Schaffen und in einem reichen Innenleben zu seinem geistigen Besitz gemacht hat. Jocham ist vielen bekannt durch sein posthumes Alterswerk, die „Memoiren eines Obskuranten", die nach seinem Tod 1896 von P. Magnus Sattler O.S.B. herausgegeben worden sind. Zinkl hat nun das ganze Leben und Schaffen des Mannes bearbeitet und hineingestellt in den Rahmen der kirchlichen, politischen und sozialen Geschichte des an Umwälzungen so reichen 19. Jahrhunderts; der vom Rationalismus angekränkelte, dann vom Sailerschen Geiste für immer erfaßte Student, der der Allgäuer pietistischen Erweckungsbewegung nahestehende Priester, der seeleneifrige Pfarrer, der 52 Jahre auf dem Freisinger Domberg und von dort wirkende Professor, der selbstlose stille Wohltäter, der von Rigorismus nicht ganz freie Aszet ersteht in Zinkls Buch vor unserem geistigen Auge. Zwar hat ihn das Heimweh in Freising nie verlassen, das Heimweh nach seinem Allgäu, und wie oft ist er zu Fuß dorthin gewandert, aber Jocham und Freising gehören zusammen, so fest, wie heute noch der Rosenstock mit Rosen ohne Dornen an der Südostmauer der Benediktuskirche wurzelt, den Jocham einst gepflanzt hat und an dessen windgeschütztem Platze er so gerne in seinen alten Tagen seinen Sitz aufschlug, um sich des Lichtes und der Wärme der Sonne zu erfreuen.

In den Bibliotheken der früheren Pfarrer fehlte wohl selten die dreibändige Moraltheologie Jochams, die anfänglich von mißgünstigen Kollegen totgeschwiegen wurde, aber sich dann das Feld eroberte. In den Bahnen Sailers schreitend, hat Jocham sein Moralsystem nicht auf einer Sünden-, sondern auf der Tugendlehre aufgebaut und ein neues katholisches Lebensideal aufgezeigt. Wer so emsig wie Jocham in Memoiren, Nachrufen von Mitbrüdern und köstlichen Schildereien aus seinem Leben mit priesterlichem Ernst (und schwäbischem Humor) in Wort und Schrift seine Zeitgenossen belehrt, erbaut und erfreut hat, der hat es gewiß verdient, daß auch ihm ein würdiges Denkmal in einer wissenschaftlichen Gründlichkeit mit Gegenwartsnähe verbindenden Biographie gesetzt werde. Das ist das Verdienst Zinkls, einen jener kernigen, tieffrommen, die Gottesgelehrsamkeit mit seelsorgerlichem Geschick so glücklich vereinenden, urwüchsigen schwäbisch-bayerischen Pfarrer vorgeführt zu haben, der nicht sich, sondern Gott suchte, der mit seinen Schriften aus dem Einödtal von Hinterstein im Allgäu die Aufmerksamkeit seiner kirchlichen Obern, der Staatsregierung und der gelehrten Welt auf sich lenkte; Jocham wurde von der Regierung beauftragt mit der Herausgabe der Biblischen Geschichte von Chr. v. Schmid, mit dem ebenso überall eingeführten Perikopenbuch und anderen ehrenvollen Aufgaben; seinem eigenen Beispiel, das er in Freising, ohne amtlichen Auftrag, mit den Alumnen des Priesterseminars in einem Volksschulpraktikum gab, und seinem beharrlichen Kampfe für die praktisch-katechetische Ausbildung ist es zu verdanken, daß an unseren Hochschulen das obligatorische katechetische Praktikum eingeführt ist. In anderen Dingen war ihm solch bahnbrechender Erfolg nicht beschieden, so in seinem Bemühen, eine Aufteilung der Großpfarreien der Münchener Erzdiözese mit den vielen Filialen zu ereichen. In Schrift und Wort und in jener dramatischen Immediatvorstellung beim Erzbischof Gregorius von Scherr in Freising vor den versammelten Geistlichen Herrn des Dombergs verfocht er unentwegt seine Idee; er übertrug seine Augsburger Verhältnisse ohne weiteres auf München, übersah dabei, obwohl er selbst einmal eine Zeitlang aushilfsweise Kirchengeschichte gegeben hatte, die historischen Hintergründe dieses Unterschiedes: denn im Schwäbischen hatten einst vor der Säkularisation vielerlei kleine Herrschaften bestanden, deren Gebieter in ihrem Städtle oder Dorf einen Pfarrer aufstellten, damit ihre Untertanen nicht vom „Ausland" des nächsten Ortes abhängig waren, im Altbayerischen lagen die Verhältnisse anders. Schlecht ist es ihm auch gegangen mit seiner so gutgemeinten Übersetzung der Schriften der großen Hl. Theresia; es wurde ihm Fälschung der heiligen Regel der Mutter Theresia vorgeworfen; ein österreichisches Karmelitinnenkloster war es, das bestürzt Klagen vorbrachte, weil Jocham Bestimmungen über häusliche Einrichtungen, Kleidung und dergl. nicht richtig übersetzt hatte. Das erschütterte unseren aszetischen Jocham so sehr, daß er alle Rechte für eine Neuauflage einem sachkundigen Manne übergab, „der, wenn auch nicht im Geiste, so doch in der Haus- und Kleiderordnung der hl. Mutter Theresia besser Bescheid wissen konnte" (211). Jocham war ein Bahnbrecher; das Augsburger Ordinariat hatte ein wachsames und scharfes Auge für die pietistische Erweckungsbewegung im Schwäbischen, die die Aufklärung ablöste. Auch Jocham war von dieser Bewegung erfaßt, er ließ sich aber nicht zu Einseitigkeiten verleiten, welche manche ihrer Vertreter auf Abwege führte. Für Jocham war sie ein Gegengift gegen den Rationalismus der Aufklärung. Mystische Neigungen hat er immer gehabt, er ist es gewesen, der das Gute an der Erweckungsbewegung, den Zug zur Innerlichkeit, zum wesentlichen Christentum, seiner Zeit erhalten hat, die vom Sailerschen Ideal sich wieder abgewendet hat. Trotzdem hat er sich den neuen Strömungen nicht verschlossen, welche sich nach 1848 auch im kirchlichen Raum bemerkbar machten. Er war einer der ersten, die dem Thomasstudium in der Theologie seiner Zeit Eingang verschafften. Jochams Briefe lassen tief in sein Herz und in die Zeit blicken, Jochams mitteilsame Natur liebte das Briefschreiben, er und seine Generation konnte noch Briefe schreiben im Stile und in der Art der Briefkultur, die man vom klassischen Altertum bis ins 19. Jahrhundert so gepflegt hat, die den Menschen des 20. Jahrhunderts großenteils abhanden gekommen ist, weil ihnen die Zeit dazu fehlt und anderes, und weil unter ihren existentiellen Ängsten nicht an letzter Stelle die Angst vor unberufenen Augen einer Gestapo und ähnlicher Terrororganisationen jede Lust genommen hat, sich Briefen oder Tagebüchern anzuvertrauen.

Jocham schrieb frisch und lebendig, klar und allgemeinverständlich, dasselbe gilt auch von dem Jochambuch Zinkls und macht das Lesen des Buches so fesselnd und packend. Zinkl hat sein Buch während seines Wiener Exils 1941/45 verfaßt, nachdem

er für sein tapferes Eintreten zugunsten der kath. Schulen und Klöster von der Naziregierung Landesverweis erhalten hatte. Die Theol. Fakultät Wien hat ihm dafür den Dr. theol. verliehen. Es ist ein Geschichtswerk über das an Umwälzungen so reiche 19. Jahrhundert, im Spiegel Jochams sehen wir bekannte Persönlichkeiten, einen Sailer, Döllinger, Scheeben, Diepenbrock, Reisach, Gregor v. Scherr, die Allgäuer Pfarrer aus der Sailerschen Priesterschule, die Augsburger Bischöfe und Domherren, die Freisinger Kollegen Deutinger, Nußbaum, Furtner, Permaneder.

Mit welch schönen Farben ist das Sailersche und Jochamsche Priesterideal S. 78-81 und 128-131 gezeichnet, das Ideal des humangebildeten, innerlichen, volksnahen Priesters, seines sittlichen Ernstes, seiner Gelehrsamkeit, seiner Kenntnis der Hl. Schrift und der Kirchenväter und großen Theologen, seiner Mäßigung gegenüber der Pseudomystik und der Hyperorthodoxie wie seines Eifers gegenüber der Oberflächlichkeit und dem Laxismus und dem Primitivismus, das Bild des Förderers der Volksbildung und des Freundes der Schule. Was für Ansichten gab es noch bei den Zeitgenossen Jochams! Seiner Forderung einer methodisch-praktischen Ausbildung der Geistlichen im Schulhalten wurde entgegengehalten, „wenn die Geistlichen nur Liebe zu den Kindern und Begeisterung für ihren Beruf hätten, dann mache sich alles andere leicht" (217). Wir erfahren vom Aufkommen der Neuscholastik, von der bayer. kath. Bewegung der vierziger Jahre und ihrem jähen Absturz, von dem Augsburger Bischof Richarz, der den neuernannten Professor Jocham vor der Schroffheit und den Übertreibungen der neuen Bewegung warnte, wie das Augsburger Ordinariat schon früher manche Seite an Jochams Charakter beurteilte, indem es dem Direktor des Georgianums von Jochams „Umgang mit Mystizisten und Separatisten" mitteilte, wie es das Imprimatur zu einer Blosiusausgabe versagte, nicht weil sie Irriges enthielt, aber von der höheren Mystik handelte, die besonders bei weiblichen Personen eine gefährliche Exaltiertheit hervorbringen könne (97). Die Kulturkrise, die mit den Ereignissen 1848 aufbrach, hat der greise Dekan von Altdorf, Fuchs, in seinem Brief an Sailer richtig gesehen: „Was wir jetzt erleben, scheint mir nur wie ein Vorspiel. Das Antichristentum ist in raschem Fortschritt begriffen, alles überflügelnd . . ." Diese und andere seherischen Worte, und das viele, was an Bausteinen zur gesamten Geschichte und Zeitlage gesammelt ist, man kann es nicht erschöpfend aufzählen, man muß Zinkls Buch selber lesen.

Wir hoffen, daß es nicht das letzte ist, was uns Zinkl aus seinen gesammelten Materialien über Jocham und andere mitteilt, daß, wenn das Exil schon die Muße zu solchen Arbeiten schenkte, die Heimat mit der Zeit für sie auch nicht geizen möge. Es ergeben sich von selbst Anregungen aus Zinkls Buch: Wer wird die dringend notwendige Neuauflage der von Jocham verfaßten „Bavaria Sancta" besorgen, wer wird Zeller-Gierl, „Licht- und Lebensbilder des Clerus aus der Erzdiözese München-Freising 1840—1890" (München 1892) fortsetzen und ähnliche Bücher für die anderen Diözesen schreiben, und wer wird so uns und der Nachwelt nach dem Vorbild Jochams zeigen, daß unser Jahrhundert dem 19. Jahrhundert an Männern nicht nachsteht, an Männern wie Georg Böhmer und anderen in den einzelnen Diözesen?

München. A. W. Ziegler

Corrigenda

zu Peter Brunner, Die evang.-lutherische Lehre von der Taufe, Münchner Theol. Zeitschr. 2 (1951) 77—101.

S. 78, letzte Zeile: lies „quam nunc in novo".
S. 81, Zeile 7 v. o.: hinter „Jordan" füge ein: „geschieht".
S. 86, Zeile 21/22: statt „Nichts-seiende" lies: „Nicht-seiende".
S. 87: Anm. 28, vorletzte Zeile: statt „met" lies „mit".
S. 98, Z. 13: statt „seinem" lies: „seinen".
S. 99, Z. 11: statt „scientiam" lies: „conscientiam".

Zur 1500-Jahr-Feier des Konzils von Chalkedon (451—1951)
erscheint das großangelegte, dreibändige Werk

DAS KONZIL VON CHALKEDON

Geschichte und Gegenwart

Im Auftrag der Theologischen Fakultät S. J. Sankt Georgen, Frankfurt am Main, herausgegeben von A. Grillmeier S. J. und H. Bacht S. J.

Über fünfzig katholische Forscher der internationalen Wissenschaft haben sich zusammengetan, um in ihren Sprachen die theologische und kirchengeschichtliche Bedeutung der größten Synode des christlichen Altertums in sich und in ihren Auswirkungen darzustellen. Im Zentrum steht damit das Dogma von der Menschwerdung Jesu Christi. Dogmen- und kirchengeschichtliche Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte, die vielfach in unzugänglicher Literatur verborgen liegen, werden in diesem Werk zusammengefaßt und zugleich in entscheidenden Punkten weitergeführt. Ohne Zweifel entsteht weithin ein neues und verdeutlichtes Bild von der christlichen Überlieferung und ihren grundlegenden Beziehungen zu Geschichte und Gegenwart. Das antike Kulturideal auf christlicher Grundlage erfährt von einem zentralen Punkt aus eine neue Beleuchtung und Wertung für die Gegenwart.

Das dreibändige Werk umfaßt ca. 1800 Seiten. Bei Subskription bis 1. März 1952 räumen wir einen ermäßigten Preis von 24 DM pro Band für die kartonierte Ausgabe und 27 DM für die gebundene Ausgabe ein.

Nach Ablauf der Subskriptionsfrist beträgt der Preis des Gesamtwerkes für die kartonierte Ausgabe 86 DM, für die gebundene Ausgabe 96 DM.

Der 1. Band erscheint im Dezember. Die beiden nächsten Bände schließen sich so an, daß bis Sommer 1952 das ganze Werk abgeschlossen vorliegt. Bezug ist durch jede Buchhandlung möglich.

Fordern Sie bitte Sonderprospekt.

ECHTER - VERLAG WÜRZBURG

Auslieferung für die Schweiz: **Christiana-Verlag Zürich/Schweiz**

Wer vom Katholizismus und von der Katholischen Kirche in Deutschland eine zutreffende Vorstellung gewinnen will, der studiere „Das Katholische Jahrbuch“ (Frankfurter Hefte) . . . Mit dankenswertem Mut legt der Verlag ein Werk auf den Tisch, das weit über den deutschen Katholizismus hinaus ebenso notwendig wie wertvoll ist (Caritas-Zeitschrift, Oesterreich) . . . Für jeden, der für das katholische Deutschland tätig ist, ist dieses Handbuch unentbehrlich (Schweizer Rundschau) . . . Dieses Werk gibt einen aufschlußreichen Ueberblick von der geistigen und soziologischen Gestalt des deutschen Katholizismus (Frankfurter Rundschau) . . . Ein praktisches Handlexikon katholischer Gegenwartskunde (De Tijd, Amsterdam) . . . Ein wichtiges Hilfsmittel für die Arbeit in den Verbänden und Organisationen, vorzügliches Orientierungs-, Arbeits- u. Nachschlagewerk für Klerus und führende Laien (Vita Trentina. Italien) . . . Wir finden hier ein ausgezeichnetes Material, das für das wirkliche Leben der Kirche, für Theorie und Praxis von Wert ist (Radio Vaticana)

DAS KATHOLISCHE JAHRBUCH 1951/52

256 Seiten, bestes holzfreies Papier, Din A 5, Halbleinen, 2 farbiger, wirkungsvoller Schutzumschlag, DM 14.80

BEI KEMPER VERLAG HEIDELBERG

Fordern Sie bitte unseren Verlagsprospekt an!

Vom christlichen Mysterium

Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von P. Odo Casel OSB. † 1948

Herausgegeben von
Anton Mayer, Johannes Quasten u. P. Burkhard Neunheuser
392 Seiten, Ganzleinen mit Schutzumschlag, 28.— DM

Dieser Gedächtnisband will die in Casels Lebenswerk schlummernden und von ihm ausstrahlenden theologischen und geschichtlichen Gedanken durch eine Sammlung von Arbeiten der ihm nahestehenden Kreise in ihrer Fülle und Weite kennzeichnen. Er will zeigen, wie und wieweit die verschiedenen Zweige der Theologie und der angrenzenden Geisteswissenschaften vom Kern der Mysterienlehre her befruchtet werden: Neben der eigentlichen Liturgiewissenschaft die Exegese, die Dogmatik, die Patristik, die Geschichte des Mönchtums, die Kirchen- und Seelsorgsgeschichte, die Philosophie und Kenntnis der Mystik.

So weitet sich der Blick von Casels Theologie aus zu einer Gesamtschau im Geiste der Liturgie, zu einer geistesgeschichtlichen Synoptik christlichen Denkens und christlicher Frömmigkeit von der Urkirche bis heute, von Paulus bis zu *Mediator Dei*.

PATMOS-VERLAG - DÜSSELDORF/RHLD.

Christentum und Geschichtlichkeit

Die Entstehung des Christentums

VON WILHELM KAMLAH

348 Seiten. Ganzleinen mit zweifarbigem Schutzumschlag 18 DM

Dieses Buch wagt die These, daß die Entstehung des Christentums als der geschichtlich-universalen Religion des Abendlandes mit der Entstehung des Urchristentums noch nicht abgeschlossen ist, sondern daß der Übertritt auf den Boden der antiken Vernunft konstitutiv zu dieser Gründung hinzugehört. Die Geschichte Israels und des Judentums wird eschatologisch überwunden, dadurch wird aber neue, christliche Geschichtlichkeit gegründet, zu deren dauerhafter geschichtlicher Selbstbehauptung es der Vernunft und ihrer Allgemeingültigkeit bedarf. Die Spannungen von Geschichte und eschatologischer Erfüllung, von gläubiger und vernünftiger Universalität erzeugen die unvergleichliche Unruhe des abendländischen Denkens. Als dessen erster Vollender wird Augustin zitiert und durch eine ausführliche Interpretation seiner „Civitas Dei" so zum Sprechen gebracht, daß die gegenwärtige Aktualität und Schwierigkeit jener spannungsreichen Problematik immer durchscheint.

Prof. D. Rudolf Bultmann, Marburg: „Schon lange habe ich kein Buch mit solch erregter Anteilnahme gelesen wie dieses. Und ich denke, es wird wirksam dazu beitragen, die Gefahr zu bannen, daß sich die gegenwärtige Theologie in Repristinationen verliert."

Prof. Dr. Hans von Campenhausen, Heidelberg: „Kamlahs Buch wird den Augustinerforscher wie den systematischen Theologen noch lange beschäftigen müssen. Es hat Augustin in unserer Zeit wieder zum Reden gebracht."

Prof. D. Walther von Loewenich, Erlangen: „Das Werk ist wohl das anregendste und denkerisch am meisten zupackende Buch, das seit Jahrzehnten über die Civitas Dei geschrieben wurde. Es stellt die Augustinischen Probleme in einen weiten Rahmen hinein, zeichnet die ganze Entwicklung vom Neuen Testament bis zu Augustin und gibt ständig Ausblicke auf unsere moderne Problematik."

W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART

Richard Baumann

EVANGELISCHE ROM-FAHRT

170 Seiten, Halbleinen mit Schutzumschlag, DM 5.50

Ein erschütterndes Zeugnis,
dem sich kein Christ entziehen darf

Reinhold Schneider schreibt zu diesem neuen Werk Baumanns:

Unter den Zeugnissen, die das Heilige Jahr uns hinterlassen hat, gehört dieser Bericht zu den ernstesten und eindringlichsten. Es ist die Rechenschaft eines wahrhaftigen Mannes. Mit äußerster Behutsamkeit hält der sich Verantwortende die Grenze dessen ein, was er aus fester Überzeugung vertreten kann; Wort und Haltung sind eins. So muß auch die Verheißung auf ihm ruhen, die den Tätern des Wortes gegeben ist. Ein solches Ergriffenwerden vom Wort spielt sich ab an der Grenze des Tragischen.

Das Wort arbeitet in dem Getroffenen und an ihm, es hebt ihn aus seiner Umwelt und versetzt ihn in einen schmerzlichen Zwiespalt mit Zeit und Vergangenheit, mit Menschen, die er verehrt. Geschlechter, Jahrhunderte gingen an dem Wort vorüber, das sich seiner bemächtigte; sie beschwichtigten es, schränkten es ein, deuteten es um. Er kann's nicht. Er begreift nicht, wie es andere konnten.

Dem Pfarrer Richard Baumann geht es um das Wort: Du bist Petrus der Fels. Diesem Wort muß er sich stellen, koste es, was es wolle. Es geht nur darum: das heißt um das Ganze, Unerhörte, Neu-Erfahrene, Welt-Umwandelnde, das in diesem Wort beschlossen ist. Bedarf es überhaupt noch eines Wortes, dieses schlichte und männliche Buch, eine Segensfrucht des Heiligen Jahres, verständlich zu machen, in seine Stunde zu stellen?

Die Stunde ist da. Es muß ja Einer sein, ein Hohepriester, der die ganze Welt segnet, der, wie dieser evangelische Pilger sagt, den Söhnen des Reiches den Sinn ihrer Opfer zeigt. Es ist „kein furchtbareres Zeichen als das des getrennten Altars".

SCHWABENVERLAG STUTTGART

DDr. OTTO SCHILLING

em. Professor für Moraltheologie und Sozialethik an der kath.-theol. Fakultät der Universität Tübingen

Die Gesellschaftslehre Leos XIII. und seiner Nachfolger

8°, 159 S., 1951, kart. DM 6.—, München

Eine übersichtliche, klare und gründliche systematische Darstellung der offiziellen kirchlichen Gesellschaftslehre. Diese Gesellschaftslehre, alle modernen Versuche weit überragend, im wesentlichen ein Werk Leos XIII., weitergeführt von seinen Nachfolgern, ist im letzten Grunde nichts anderes, als die christliche Soziallehre, wie sie sich mit logischer Notwendigkeit und lückenloser Konsequenz aus dem Naturrecht und dem Evangelium ergibt. Die vorliegende Arbeit vermittelt tiefen Einblick in dieses imponierende soziale Gedankensystem; wer das Buch beherrscht, kann in den heute so wichtigen sozialen Fragen selbständig urteilen, wird sich unschwer im Gewirre moderner Einseitigkeiten, Falschlehren und subjektiver Einfälle zurechtfinden und imstande sein, auch andere zu belehren. Nicht richtig wäre es, zu meinen, die Gedanken seien zu allgemein, um in jenem Gewirr und im Leben den sicheren Weg weisen zu können: wer das Buch wirklich studiert, wird sich überzeugen, daß es sich bei der angedeuteten Meinung um ein Vorurteil handelt.

KARL ZINK VERLAG - MÜNCHEN 25

PATER Dr. MORITZ STEINHEIMER O.F.M.

Die *Δόξα τοῦ Θεοῦ* in der römischen Liturgie

XIII und 109 S., 1951, gr. 8°, brosch. DM 10.—

Der biblische Begriff der Doxa ist eine Gottesaussage, durch die Gottes machtvolles Wesen und Wirken in seiner lichtvollen herrlichen Erscheinung zum Ausdruck gebracht wird. Bei der engen Verbindung zwischen Liturgie und Hl. Schrift ist es verständlich, daß die römische Liturgie bei der Verwendung des Terminus auf den Sprachgebrauch der lateinischen Bibel zurückgreift und wie diese das griechische Wort mit gloria, claritas und maiestas wiedergibt. Gloria bedeutet in der Liturgie einerseits Gottes herrliches Wesen als seine aufgedeckte Heiligkeit, andererseits jene eschatologische Gegebenheit, die als unaussprechliche und unvorstellbare Herrlichkeit gedacht ist und die Fülle der kommenden Heilsgüter in sich schließt. Unter claritas ist die Doxa Gottes als licht- und glanzvolle Erscheinung, als der Lichtglanz des Göttlichen verstanden. Maiestas bezeichnet Gott in der machtvollen Erhabenheit und Herrlichkeit seines Wesens. Neben dieser eigentlichen Doxa-Terminologie erscheinen in der lateinischen Liturgiesprache mittelbare Doxa-Begriffe, wie magnificentia, splendor, apparere, dextera Dei, ferner Begriffe der apokalyptischen Doxa-Welt, wie Deus omnipotens, Dominus, Agnus und schließlich Lichtbegriffe außerbiblischen Ursprungs wie epiphania, theophania, apparitio, adventus, corona. Der Verfasser beschränkt sich nicht darauf, das terminologische Fortleben des biblischen Doxa-Begriffes festzustellen, sondern bemüht sich darüber hinaus, die starke religiöse Kraft aufzuzeigen, die ihm noch immer zukommt. Sein Buch dient darum einem drängenden Bedürfnis unserer Tage: der Vertiefung und Verlebendigung des liturgischen Geschehens durch ein besseres Verständnis der liturgischen Sprach- und Vorstellungswelt.

Professor DDr. Walther Dürig.

KARL ZINK VERLAG - MÜNCHEN 25